قضية الإعجاز القرآني

وأثرها في تدوين البلاغة العربية

تأليف
د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة
أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد
بكلية الدراسات الإسلامية - جامعة الأزهر
فرع البنات

عالم الكتب

الطبعة الأولى
١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

هدية من المؤلف
للأخ الدكتور محمد حسن شرشر
تقديرا وإعجابا
[illegible]

رسالة دكتوراه







بيروت - المزرعة بناية الايمان - الطابق الاول - ص.ب. ٨٧٢٣
تلفون : ٣٠٦١٦٦ - ٣١٥١٤٢ - ٣١٣٨٥٩ - برقياً : نابعلبكي - تلكس : ٢٣٣٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمدُ للهِ حقَ حمدِه، والصلاةُ والسلامُ على نبيه وعبدِه محمدٍ بن عبد الله سيدِ الفصحاء، وشيخِ البلغاء، وخاتمِ المرسلين والأنبياء.

أما بعد

فموضوع هذه الرسالة «قضيةُ الإعجاز القرآني وأثرُهـا في تدوين البلاغة العربية» موضوعٌ جديدٌ، وحقلٌ بكرٌ، لم يمخص - من قبـل - بالدراسةِ العلميةِ الجديرةِ به.

على الرغم من أن قضية الإعجازِ القرآني تكادُ تكونُ الموجةَ الأكبرَ لبلاغتِنا العربيةِ في أطوارِها المختلفة: نشأةً ونمواً وازدهاراً.

فمنذ أن وُجدَت أصبحَ البيانُ طريقاً للإيمانِ، وتَعلمُه من أمور الدين، وثمرتُه فهمَ القرآن الكريم، والوقوفَ على وجه إعجازه.

ومن ثمَّ دفعت العلماء - في وقت مبكر - إلى بذلِ كل غالٍ ورخيص لجمع كلامِ العرب، وحفظِهِ وتدوينه، وتفسيره، ودراسةِ أساليبِ القرآن الكريم البيانيةِ، ومقابلتِها بأساليبَ البلغاء، ثم استخلاصِ عناصرِ الجودةِ في الأولى، ومواضع التقصير في الثانيةِ؛ ليظهرَ امتيازُ القرآنِ الكريم على كلامِ الفصحاءِ الذين استوت لديهم ملكةُ البيان ومـن أجلِ خدمتِها خاضوا في مسائل البلاغةِ كالقول في المجاز وبيانِ مكانته في التعبيرِ الفني

الجميل، والتشبيهِ والتعمق فيه، والإيجازِ والإطنابِ والإلتفاتِ، وبيانِ الميزةِ البلاغيةِ وأين تكمن؟ ورسم المنهجِ السليم للتربيةِ الفنيةِ الأدبيةِ القادرةِ على الخلقِ والنقدِ والإبتكارِ وتوليد المعاني؛ للوقوفِ على وجهِ إعجازِ القرآنِ البلاغي، وتفضيل كلامٍ على كلام وكانت - أيضاً - وراء زيادتِهم للمقاييس البلاغيةِ وتَعْميقِها، وإرساءِ نَظرية النظمِ وتقريرِها.

كما أنَ معظمَ البلاغيين الذين أسهموا في تقدُّم البلاغةِ العربيةِ وازدهارِها قد يكونُ من العسير تفسيرُ آرائِهم وخططِهم البلاغيةِ تفسيراً سليماً ما لم تُمَحَّصْ «قضيةُ الإعجازِ القرآني بالدراسةِ العلميةِ الدقيقةِ»فمثلاً قد يُشْكِلُ علينا المرادُ بالمجازِ عند أبي عبيدة، والسرُ في رفض الجاحظِ - ومن تابعه - أن تكونَ المعاني مقياساً لبلاغةِ الكلامِ، وتفسيرُ منهج كتابِ «البديع» لابن المعتز. وحرصُ الرماني وأبي هلال العسكري - ومن لف لفهما - على الموازنةِ بين دورِ الحقيقةِ والمجازِ في التعبير الفني.

وقد يخفى علينا وجهُ الحكمةِ في رفضِ العلماءِ تفسيرَ النظم بمعنى الطريقةِ في الكلام أو إطلاقَه على توالي الألفاظِ في النطق أو تلاؤم الحروف وانسجامِ أجراسِها أو إنكارَهم أن تكون الميزةُ البلاغيةُ كامنةً في اللفظِ ذاتِه.

كل هذه المشاكلِ توضحُها الدراسةُ العلميةُ الجادةُ لقضيةِ الإعجازِ القرآني.

لذلك كانت قضيةُ الإعجاز القرآني وأثَرُها في تدوين البلاغة العربية جديرةً بالدراسةِ في رسالةٍ علميةٍ.

ومن ثمَّ وقع اختياري عليها لتكونَ موضوعاً للبحثِ الذي أتقدمُ به للحصولِ على درجةِ الدكتوراه.

وصعوبةُ هذا البحثِ ترجعُ إلى أنَّ «قضيةَ الإعجازِ القرآني» من القضايا التي خاضت فيها طوائفُ مختلفة تحمِل ثقافاتٍ متنوعة، فكانت مصادرُه متغايرةً ومراجعُه متشعبة.

وهدفُنَا من هذه الدراسةِ بيانُ مدى إسهام «قضيةِ الإعجازِ القرآني» في نشأةِ البلاغةِ العربيةِ وأطوارِها في العصور المختلفةِ؛ لِنَضَعَ ماضِيَنَا البلاغي بكل ما فيه ماثلًا أمام مكتسباتِ حاضرِنا ومعطياتِه؛ ليكونَ تجديدُنَا البلاغيُّ المعاصر قائماً على دعائمَ قويةٍ، ومتفقاً مع روح العصر الذي نعيشُ فيه. واقتضت طبيعةُ البحثِ أن تكونَ الدراسةُ التاريخيةُ منهجاً له مع الدراسةِ الفنيةِ التي تعتمدُ على التذوق والنقد.

فجاء تخطيطُه ماثلًا في تمهيدٍ وثلاثةِ أبواب وخلاصة.

على أن يكونَ التمهيدُ مشتملًا على عدةِ نقاطٍ قصدتُ من توضيحها أن تكونَ وسيلةً موصلةً لِبيانِ مدى إسهامِ قضيةِ الإعجازِ القرآني في نشأةِ علومِ البلاغةِ وأطوارِها في العصورِ المختلفةِ.

بدأتُه بعرضِ آراءِ العلماءِ في بيانِ مأخذِ لفظ (قرآن) من اللغةِ ووضحْتُ المختارَ منها وناقشت رأْيَ مَنْ يقول إن لفظ (قرأ) آراميُّ الأصل ووضحت جِهَةَ ضَعْفِه. كما ذكرت تعريف القرآن الكريم في الإصطلاح.

انتقلتُ لبيانِ أن القرآنَ الذي بين أيدينا هو الذي نزل على نبينا محمدٍ صلوات الله وسلامُه عليه، وأنه امتازَ بوصوله إلينا خالياً من التبديلِ والتحريفِ والزيادةِ والنقص. وذكرت لذلك دليلين: الأول دليل التواتر، والثاني تاريخُ القرآنِ نفسِه. موضحاً أولَ وآخِرَ ما نزلَ منه، وطريقةَ جمعِه وتدوينِه في عهدِ النبي ﷺ، وفي عَهْدَيْ أبي بكرٍ وعثمانَ رضي اللهُ عنهما. تعرضت لتحقيق الإعجاز، فوضحتُ مأخذَ المعجزةِ من اللغةِ، ومعناها في

عرفِ المتكلمين، وذكرتُ أن معجزةَ نبينا محمدٍ ﷺ وآيتهُ الكبرى هي: «القرآن الكريم» وهي معجزةٌ بيانيةٌ عقليةٌ تخاطبُ القلوبَ والعقولَ معاً، وأن اللهَ ادّخَرها إلى أن يَبْلُغَ العقلُ البشريُّ مرحلةَ النضجِ والكمال.

ثم ذكرت لتحقيقِ الإعجاز أسباباً أربعة:

الأولَ: نزولُ القرآن الكريم بلسانٍ عربيٍ مبين، لتقومَ عليهم الحجةُ، ويظهَرَ لهم صدقُ محمد ﷺ فيما يبلغُ عن ربه.

والثاني: ازدهارُ اللغةِ العربيةِ وقْتَ نزولِ القرآن الكريم. ذكرتُ الأسبابَ التي توفَّرَتْ لازدهارِها كما بينت مكانتَها بين اللغاتِ الراقيةِ وأثَرَ اختصاصِ الله لها من بين اللغاتِ لتكونَ لغةَ كتَابه الكريم.

والثالث: بلاغةُ العَربِ وقدرتِهم على التمييزِ والنقدِ ـ استدللت على ذلك بما جاء عنهم في القرآنِ الكريم، وعلى لسان النبي ﷺ وبأقوال العلماء وبالأحكامِ النقديةِ العامةِ التي وردت عنهم، وذكرتُ أنهم بجانبِ ما مَنَحهُم الله من طبع أدبي سليم كانت لديهم دربةٌ وممارسةٌ ومقاييسُ بلاغيةٌ متعارفةٌ فيما بينهم.

ثم عرضتُ لتوثيقِ الشعرِ الجاهلي فذكرتُ آراءَ العلماءِ فيه في القديم والحديث وانتهيتُ إلى أن ما بقِيَ منه يرسِمُ الصورةَ الحيةَ للفنيةِ الأدبيةِ للعصر الجاهلي.

السبب الرابع والأخير: تحدي القرآنِ للعرب: عرضتُ مراحلِ التحدي وعجزَ العربِ عن معارضة القرآنِ الكريمِ ولو بسورةٍ من مثلِه. ونفيتُ ما يُقَال من حدوث معارضاتٍ وانتقلت لبيانِ وجهِ إعجازِ القرآنِ الكريمِ في عصر صدر الإسلام، ووضَّحْتُ سحرَ القرآنِ للعرب الذين شوفهوا به، وتوصلت إلى أنَّ منبع سحرِهم هو نظمُهُ البديع وتأليفُه العجيب.

وتبينَّ لي أن البلاغةَ العربيةَ لم تظفر بشيءٍ من التدوين في عصرِ صدرِ الإسلامِ، وسببُ ذلك أنها كانت مركوزةً في طبائع أهلِ هذا العصرِ فلم يحتاجوا إلى تدوينها.

وإذا كان لقضيةِ الإعجاز القرآني أثرٌ في البلاغةِ العربيةِ في هذا العصر فيكونُ في:

أولاً: ظهرت أحكامٌ نقديةٌ عامةٌ على لسان المؤمنين والمشركين عند سماع القرآن هذه الأحكامُ هي التي استحالت على أيدي البلاغيين إلى قواعدَ بلاغيةٍ قُصِدَ منها تكوينُ الذوقِ الأدبي الذي يستطيع أن يدركَ وجهَ إعجاز القرآن البلاغي، ويخلق الكلامَ الجيدَ، ويفاضِلَ بين كلامٍ وكلام.

ثانياً: لعل الحرصَ على معرفةِ أسبابِ نزول القرآن الكريم كان وراء تعريفِ البلاغيين للبلاغةِ بقولهم: البلاغةُ مطابقةُ الكلامِ لمقتضَى الحال.

ثالثاً: أصبح البيانُ بفضلِ قضية الإعجازِ طريقاً للإيمان، ومن ثمَّ أصبح تعلّمُه من أمور الدين.

وانتهيت من هذا التمهيد ببيان أن قضيةَ الإعجاز القرآني لم تلق في عصر صدر الإسلام معارضةً تذكر؛ لأن القومَ عربٌ معتزون بعروبتهم ومسلمون معتزون بإسلامِهم؛ لأنهم خرجوا به منتصرين ضدَّ أعداءٍ كثيرين.

وكانت دلائلُ الإعجاز البياني تُدْرَكُ بالذوقِ الأدبي الأصيلِ والطبعِ العربي السليم أما بعد هذا العصر فقد تغيرتْ الحالُ ففسدتِ الملكاتُ، ودخل في دين الله مَنْ يضمِرُ الكفرَ ويُظهرُ الإسلام، فاحتاج المسلمون إلى تدوين المقاييسِ التي يتفاضلُ بها الكلام ويخوضون فيها.

وكان الباب الأول: «قضيةُ الإعجازِ القرآني ونشأةُ البلاغةِ العربية» وقد وزعتُهُ على فَصْلَيْنْ:

الفصل الأول: «المحافظةُ على الذوقِ العربي ليظلَ القرآنُ مفهوماً» بدأتُهُ بمقدمةٍ أشرتُ فيها إلى انتشار الإسلام، وخروجِ اللغةِ العربيةِ من موطنِها الأصلي وما حدث بسببِ ذلك من امتزاجٍ بين العربِ والأعاجمِ وأثرِ ذلك في اللغةِ والدين.

أما اللغةُ فقد لانتْ وسَهُلتْ وكَثُرَ عددُ المتكلمين بها، ولكنها من ناحيةٍ أخرى تسرَّبَ إليها اللحنُ والفسادُ، فأخذَ الذوقُ العربيُ ينحرف، وبدأَتْ الملكاتُ تَضْعُف، والإحساسُ ببلاغةِ الكلامِ يَقِل، خاصةً عند العربِ الذين تركوا موطنَ اللغةِ الأصلي، والأعاجمِ الذين أخذوا العربيةَ تَعَلُّماً لا سليقة.

وأما الدينُ فقد انتشر وشمِل الملايين، ولكنه ابتلى بمنحرفين يُضْمِرُون الكفرَ ويُظْهِرُونَ الإسلام.

ولما كان القرآنُ الكريمُ معجزةً خالدةً كان لا بد من متابعةِ دلائلِ الإعجاز فيه في كلِ زمانٍ ومكانٍ للذين يتصلون بهذا الدين وتتصلُ بهم أسبابُه.

ولا يمكن ذلك إلا بالمحافظةِ على سلامةِ الذوق الأدبي الأصيل؛ ليتمكنَ من فهمِ القرآنِ الكريم، والأدبِ العربيّ بعامةِ، وتذوقِ عناصرِ الجمالِ فيهما.

وبذلك تظلُ قضيةُ الإعجاز القرآني تُؤْتى أكلَها كلَّ حين بإذن ربها.

من أجل ذلك قام علماءُ المسلمين بجهودٍ محمودةٍ حول القرآن الكريم ولغته، فجمعوا اللغةَ والشعرَ من موطنِها الأصلي، ووضعوا علوم النحو

واللغةِ والتفسيرِ والقراءات وكان من أبرزهم بالنسبةِ لموضوعِنا أبو عبيدةَ مَعْمَرُ بنُ المثنى وأبو زكريا يحيى بن زياد الفراء.

أما أبو عبيدة فقد ذكرتُ الحافزَ له على تأليفِ كتابه «مجازِ القرآن» ووضحت كيف حققَ رغباتِ المثقفين في عصرِه الذين درسوا اللغةَ العربيةَ على أيدي النحاةِ ورغِبوا في دراسة الأسلوب البياني للقرآن الكريم، ليقفوا على وجه إعجازه البلاغي، فخفيت عليهم بعضُ الأساليبِ البيانيـة، ومعاني بعضِ الألفاظِ والتراكيب القرآنية.

كما وضحت موقفَهُ من تفسير القرآن الكريم، وصلتَهُ بمدرسةِ ابن عباس رضي الله عنه في التفسير، ورأيه في وجودِ ما ليس بعربي في القرآن الكريم. وصلة عمله بقضية الإعجاز وعرضت للرأي القائل لأمر ما احتاج العلماءُ لإثباتِ عربية القرآن، وبيَّنت بعده عن الصواب وحسمتُ الخلافَ بين الباحثين في تفسير معنى «المجاز» عند أبي عبيدة.

وذكرت المسائلَ البلاغيةَ التي أشارَ إليها في كتابيه «مجاز القـرآن» و«النقائض بين جرير والفرزدق».

أما الفراء فقد ذكرت الحافزَ له على تأليف كتابه «معاني القرآن» ووضحت منهجَه وذكرت المسائلَ البلاغيةَ التي أشار إليها.

وأما الفصلُ الثاني فجعلتُه بعُنوان «الدفاعُ عن النظمِ القرآني والأدب العربي بوجه عام. وفيه ألقيتُ الضوءَ على نشأة الفرقِ الإسلاميةِ وكثرتِها وتنوعِها واشتدادِ الفرقةِ والجدل بينها واتصالِ هذا الجدل حول القرآن الكريم، وسيطرةِ المعتزلةِ، وظهورِ «محنةِ خلق القرآن الكريم» ثم سقوطِ المعتزلةِ، والحملةِ عليهم. وظهور مذهب الصَّرْفةِ المشهور الذي يجعل وجَهَ إعجازِ القرآن ليس في النظم والتأليف، وإنما هو في المنع والعجزِ اللذين

أحدثها الله في العرب الذين شوفهوا بالقرآن وتحدُّوا به، ولولا هذا المنعُ والعجزُ لكانوا قادرين على الإتيان بسورةٍ من مثلِه بلاغةً وفصاحةً ونظماً، ونسبتِه إلى أبي اسحاقَ ابراهيمَ بن سيّارِ المعروفِ بالنَّظّام.

وتبينّ لي أن الأقوالَ في نسبة هذا المذهب إلى النَّظّامِ لا تعطينا اليقين لذلك مِلتُ إلى أن هذا القول ربما كان من الملحدين ونسبته ابنُ الراوندي إلى النظامَ رأسِ المعتزلةِ لينفِّرَ الناسَ من الإعتزال.

ونتيجة لهذا الخلافِ الذي وقع بين الجماعةِ الإسلامية، واختلافهم في وجه إعجاز القرآن الكريم أهو نظمُه البديع أم أنه الصَّرْفَةُ ـ خَفَّ الضَّغْطُ على الملحدين فأخذوا يصوبون سهامَهم نحو الطعنِ على النظمِ القرآني والأدبِ العربي بوجه عام فقام علماءُ المسلمين بالدفاع عنها، وكان من أبرزِهم: الجاحظ وابن قتيبة وابن المعتز. وتمخض دفاعُهم عن آراءٍ في البيانِ العربي وإبراز محاسنه أما الجاحظ فأشرت إلى ثنائه على الصحابة لجمعِهم القرآن، وذكرت رأيه في الإعجاز وأنه يرى أن القرآن الكريمَ معجزٌ بنظمِه البديع وتأليفه العجيب، وأن الصَّرْفَةَ عنده تخالفُ مذهبَ الصرفةِ المشهور كما أشرت إلى ضياع كتابه «نظم القرآن» ثم وضحت منهجَه للوقوفِ على وجه إعجاز القرآن، وتعريفَه للبيان العربي ودفاعَه عنه، والبلاغةَ وما حشدَ لها من تعريفات، ووضحت التعريفَ الذي اختاره لها، وأنها عنده جزءٌ من البيان بمعناه العـام، وأنها تبحث في الأسلوب بعد أن يكون قد بُحِثَ بواسطةِ علمِ النحو من ناحية الصحةِ والفساد. ثم عرضت منهجَه في تربيةِ الفنيةِ الأدبيةِ، ورأيَه في النظم القرآني. وتصوُّرَه للنظم.

وكانت قضيةُ الإعجاز قدْ دفعت العلماءَ في وقت مبكر لِبيانِ الميزةِ

البلاغية وأين تكمُن؟ واستطاع الجاحظ أن يحدِّدَ مكانَها، ويجعلَها في الصورة التي يُحْدِثُها النظم، وأنهيت الحديث عنه بذكر مصطلحاتِه البلاغيةِ وما نالته على يديه من تقدم.

وأما ابن قتيبة فذكرت رأيه في الإعجاز ومنهجه للوقوف على وجه إعجازه ودفاعَه عن المجاز وبيان مكانته من التعبير الفني، ومصطلحاتِه البلاغية وما نالته على يديه من تبويب وتنظيم.

وأما ابنُ المعتزِ فقدمتُ للحديثِ عنه بفكرةٍ عن شعراءِ البديع ومحاولتِهم التجديد ورفضِهم لحكومةِ اللغويين في الشعر، وتطرفِ الملحدين منهم وطعنِهم على النظم القرآني والأدب العربي القديم.

فقام ابن المعتز بالرد عليهم في كتابه «البديع» وتبينَّ لي أن منهجَ كتابِ «البديع» أملاه التفكيرُ حول قضيةَ الإعجاز القرآني. ثم عرضت ألوان البديع والمحاسِن عنده موضحاً أثَرَها في ظهورِ حركةِ النقدِ المنظمِ في القرن الرابعَ الهجري.

وجاء الباب الثاني: «قضيةُ الإعجاز القرآني وازدهارُ الدراسات البلاغية» واقتضى البحث أن أُفْرِدَ فصلاً لمحاولةِ تعليلِ وجه الإعجاز البلاغي، بألوان البديع تحدثت فيه عن ظهور حركة النقد المنظم في القرن الرابع الهجري، وبلوغِها درجةً ساميةً إذ ظهر كتابُ «نقد الشعر» وكتابُ «عيارُ الشعر» وفي هذا القرن ايضاً كانت الخصومةُ عنيفةً بين أنصار البُحْتُرِي من ناحية وأبي تمام من ناحية أخرى فألف الآمدي كتابَه «الموازنةُ بين الطائيين» الذي يُعَدُّ أولُ كتابٍ في النقد عند العرب بمعناه العلميّ الدقيق.

فلما تقدم هذا القرنُ ظهرت الخصومةُ أيضاً بين أنصارِ المتنبي

وخصومِه فألف القاضي عليُّ بنُ عبد العزيز الجرجاني كتابَه «الوساطة بين المتنبي وخصومِه» وقد استفاد الآمديُّ والجرجاني بالمقاييسِ البلاغيةِ في الحكمِ في هاتين الخصومتين كما كان الأسلوبُ البياني للقرآن الكريم هو الفيصلَ في كل مسألةٍ اشتدت الخصومةُ حولها.

وهنا تساءل الناسُ إذا كان حسنُ إيرادِ الألوانِ البديعية مما يتفاضلُ به الكلامُ فهل يمكِنُ تعليلُ وجهِ الإعجاز البلاغي للقرآن بها؟

وهنا نجدُ الرمانيَّ وأبا هلال العسكري يحاولان هذه المحاولة، وتمخص عملُهُما عن ازدهارِ المقاييسِ البلاغية من حيث الكمُ والكيف، إذ تمكن الرماني من تحديد بعضِ الوجوهِ البلاغية التي ذكرها تحديداً نهائياً، وبلغت الصورةُ البيانيةُ على يديه مرحلةَ صباها.

كما استطاع أبو هلال أن يجمعَ المقاييسَ البلاغيةَ ويهذبها ويشذبَها ويضيفَ إليها. ويؤكدان معاً دور الألوانِ البديعية في القرآن الكريم والشعرِ العربي القديم ودورَ المجاز في التعبير الفني.

وفي الفصل الثاني: وضحتُ فيه كيف أن كتَّاب الإعجاز رفضوا أن تَسْتَقِلَّ ألوانُ البديعِ أو الوجوهُ البلاغيةُ بالكشف عن وجهِ إعجازِ القرآن البلاغي؛ إذ الألوانُ البلاغيةُ المعروفةُ لذلك العهد تتحققُ في بعض الآي دون بعض.

لذلك شرعوا في البحث عن مقياسٍ يقيسونَ به جمالَ العبارةِ فأعادوا النظرَ في طريقةِ دراستِهم للبلاغةِ.

ولعل الإمامَ الخطابي هو أولُ مَنْ نَبَّهَ الأذهانَ على ذلك في رسالته «بيانُ إعجاز القرآن» إذْ رأى أنه من الممكن تعليلُ وجهِ إعجازِ القرآن بالبلاغةِ إذا ما عُرِضَتْ العرضَ الصحيحَ.

وتوصَّل إلى وضع نظريةٍ في الكلام تقول: إنما يقومُ الكلامُ على ثلاثةِ أشياء: ١ ـ لفظٍ حاملٍ. ٢ ـ ومعنى به قائم ـ ورباطٍ لهما ناظم. وبتفصيله لأجزاء الكلامِ على هذا النحو مهَّدَ الطريقَ لظهورِ «نظريةِ النظم» وحَسْمِ الخلافِ حولَ قضيةِ اللفظ والمعنى.

وانتقلتُ إلى القاضي الباقِلّاني. ووضحتُ كيف رفَضَ بقوةٍ أن تَستقِلَّ ألوانُ البديعِ أو الوجوهُ البلاغيةُ بالكشف عن وجهِ الإعجازِ البياني، وذكرتُ رأيَهُ في وجه إعجاز القرآن، ومنهجَهُ في الوقوفِ على هذا الوجهِ، ومحاولتَهُ الجادةَ لنَقْلِ البحوثِ النقدية من النظرةِ الموضوعيةِ الجزئيةِ إلى النظرةِ الكليةِ الشاملةِ الواسعةِ.

وتحدثتُ عن القاضي عبد الجبار من خلالِ الجزء السادس عشر من كتابه «المغني» الذي عرض فيه رأْيَ شيخه أبي هاشم الجبائي في الفصاحة ثم عقد فصلاً عقبه مباشرةً ذكر فيه الوجْهَ الذي يتفاضل به الكلام وملخصه: أن الكلمةَ بانفرادها لا تتعلقُ بها الفصاحةُ وكذلك المعنى الغفل الخام وإنما تَظهَرُ الفصاحةُ في الكلامِ بالضَّمِ على طريقةٍ مخصوصةٍ، ولا بُدَّ مع الضمِ من أن يكونَ لكلِ كلمةٍ صفةٍ، وقد يجوزُ في هذه الصفةِ أن تكونَ بالمواضعةِ التي تتناولُ الضم. وقد تكونُ بالإعرابِ، وقد تكونُ بالموقعِ.

وقد تبينَّ لي أنه يريد «بالإعراب» معاني النحو، وذلك باعتراف صاحبِ معاني النحو الإمامِ عبد القاهر الجرجاني.

وانتهيت من هذا الفصل بالإشارة إلى الجهود التي بذلها الشريفُ الرَّضي لبيانِ قيمةِ المجازِ في الأسلوبِ القرآني. وإشاراتِه نحو النظمِ والميزةِ البلاغية.

وأما الفصل الثالث فكان بعُنوان «نظريةُ النظم وثراءُ البلاغةِ العربية» بدأته بمقدمةٍ ذكرتُ فيها أننا لكي نَضَعَ الإمامَ عبدَ القاهر الجرجاني في مكانِه اللائِق به لا بد أن نعرض ـ أولاً ـ لعالمين كانا يعاصرانه: أحدِهما ابنِ رشيق والثاني ابنِ سنان الخفاجي.

وبناء على ذلك عرضت جهودَ ابنِ رشيق البلاغية من خلال كتابه العمدة موضحاً منهَجه ورأيَه في النظم والميزةِ البلاغية.

ثم عرضت بلاغة ابنِ سنان الخفاجي ومنهجَه البلاغي ورأْيَهُ في وجه إعجاز القرآن.

ووصلت إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني، وتناولتُ بالتحليل كتابَه «أسرار البلاغة» موضحاً كيف أنه حسمَ الخلافَ حولَ قضيةِ اللفظ والمعنى حيث قرر أن الميزةَ البلاغيةَ تكمن في المعنى الذي تحدثه الألفاظ إذا ألفت على ضربٍ خاص من التأليف والترتيب بحيث يقع ترتيبُ الألفاظ في الكلام على حسب ترتيب معانيها في النفس. ثم مضى يطبقُ رأيَهُ على الألوانِ البلاغيةِ التي يكثرُ تداولها بين الأدباء في عصره. واستطاع بعقليته البيانية العلمية المنقطعةِ النظير أن يغوصَ في أعماقِ العبارةِ وأن يضَعَ القَواعدَ التي ينبغي أن يسيرَ عليها الأدباءُ والنقادُ.

ثم تناولتُ «رسالتَه الشافية» التي دلل فيها على عجز العرب عن معارضة القرآن وردَّ مزاعمَ الملحدين وشبهَتهم وقرر أن القرآن الكريم معجزٌ وأن إعجازَه في نظمِه.

وفي كتابه دلائل الإعجاز استدل على ما قرره في الشافية، وفسر النظم تفسيراً علمياً دقيقاً، ورد مزاعمَ اللفظيين الفاسدة.

وقد وازنت بين النظم عنده وعند السابقين ثم عرضتُ نظريته

وتطبيقاته عليها كما أشرتُ إلى جهودِ الإمام الزمخشري معه في هذا المضمار.

وكان البابُ الثالث «قضيةُ الإعجاز القرآني والبلاغةُ العربية» بعد الإمامين عبد القاهر والزمخشري.

تحدثت في الفصل الأول عن «تعقيدِ البلاغة وجمودِها» فذكرتُ أنَّ العلماء لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً يذكر إلى بلاغةِ الإمام عبد القاهر والزمخشري، ولا أن يدرسوها كما هي بل عمدوا إلى تلخيص بلاغة الإمام عبد القاهر، وأحياناً يضيفون إليها شيئاً من بلاغةِ الزمخشري.

وتوالت التلخيصاتُ والشروحُ والحواشي والتقريراتُ حتى غدت القواعدُ البلاغيةُ جافةً لا تربي ذوقاً ولا تُرْهِفُ حساً.

وأصبحتْ البلاغةُ في خدمةِ كُتُبِ البلاغةِ نفسِها لا في خدمةِ قضيةِ الإعجازِ.

ولكي أوضحَ ما ذَهبتُ إليه تناولتُ بالتحليل كتابَ نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، والقسمَ الثالثِ من كتاب مفتاح العلوم، وكتاب البيان المطلع على إعجازِ القرآن. وكتاب المصباح لبدر الدين بن مالك، والإيضاح للخطيب القزويني. وأشرت إلى منهج ابن الأثير في كتابه «المثل السائر» وابن أبي الإصْبَع في كتابيه «تحرير التحبير» و«بديع القرآن» كما تحدَّثْتُ عن جهود ابن قيم الجوزية البلاغية، وما بذله العلوي في كتابه «الطراز».

وانتهيت من هذا الفصل بالإشارة إلى سيطرةِ الطريقةِ السكاكية على الدراسات البلاغيةِ.

وفي الفصل الثاني: «محاولات التجديد وكيف نَدْرُسُ البلاغةَ العربية»

عرضتُ النداءاتِ المتكررة منذ الجاحظ حتى سعد الدين التفتازاني، لتجديد البلاغةِ العربيةِ.

ثم عرضت محاولات التجديد في العصر الحديث ابتداءً من الإمام محمد عبده إلى وقتنا الحاضر موضحاً أنها متأثرةٌ بالدراسات البلاغيةِ في عهدها المزدهر.

وانتهيت من هذا الفصل بذكر النتائج التي استخلصتها من هذا البحث وبيان رأيِنا في دراسةِ البلاغةِ العربيةِ.

هذه خطةُ البحثِ الذي كان موضوعاً بكراً لم يتطرقْ إليه أحدٌ إلا ما كان من إشاراتٍ قيمةٍ نشرها أستاذُنا الدكتور كامل الخولي في كتابِه «أثر القرآن في تطور البلاغةِ العربيةِ حتى نهايةِ القرن الخامس الهجري».

لقد أفادتني هذه الإشارات، وفتحت الطريقَ أمامي، فاستطعتُ بالرجوع إلى كتب البلاغةِ العربيةِ منذ نشأتِها وكتبِ علومِ القرآن وكتب الفرق والملل والنحل أن أكوِّنَ فكرةً واضحةً عن قضيةِ الإعجاز القرآني تمكنتُ على ضوئها من أن أتَبَيَّنَ أثرَها في تدوين البلاغةِ العربية في أطوارِها المختلفةِ، فكان هذا البحث الذي أرجو أن يكونَ فيه أصالةٌ وفائدةٌ للدارسين.

وأهمُ المصادرِ المتعلقةِ بهذا البحث مؤلفاتُ كُتَّابِ الإعجاز التي كانت مادةَ البحثِ الأساسيةِ، أمَّا المصادرُ الأخرى فكانت كتبَ البلاغةِ العربيةِ والكتبَ والبحوثَ الحديثة، وأخص بالذكر منها كتابَ «الصبغ البديعي في اللغةِ العربيةِ» لأستاذِنَا الدكتور أحمد إبراهيم موسى.

وكان لكتبِ علومِ القرآنِ والفرقِ والمللِ والنحل أهميةٌ في كتابةِ التمهيدِ والباب الأول.

وأخيراً أتوجه بالشكرِ العميقِ والترحيبِ الحارِ لأستاذِ الجيل سيادةِ الدكتور محمد طه الحاجري الذي تفضل مشكوراً وشارك في مناقشة هذه الرسالة.

كما أتقدمُ بالشكر وخالص الود وجميل التقدير لأستاذي الفاضل الدكتور كامل الخولي لمشاركته في المناقشة ولعنايته الأبوية الكريمة التي يبذُلها من وقتِه وراحتِه لقسم البلاغةِ والنقد بالكلية كما أتقدم بالثناءِ موفوراً والشكرِ مجدداً لأستاذي الدكتور أحمد إبراهيم موسى الذي أشرف على هذا البحث وأسهم في توجيهه ورعايته حتى قدر له أن يرى النور ولا أزعم أنني قد بلغتُ في ذلك الكمال فالكمال لله وحده وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

والحمد لله رب العالمين أولاً وأخيراً والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عبد العزيز عرفه

الخميس ١٤ من شهر ذي الحجة سنة ١٣٩٢ هـ
الموافق ١٨ من شهر يناير سنة ١٩٧٣ م.

تمهيد

لعل أول ما يجدر بنا قبل الخوض فيما نحن بصدده من دراسة «قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية» أن نعرض لتحديد كلمة (قرآن) في عرف اللغة، ثم نبين معناها الإصطلاحي. ونذكر امتياز القرآن الكريم بوصوله إلينا خالياً من التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقص.

ثم نعود بالبيان إلى تحقيق الإعجاز القرآني، والكشف عن وجه إعجازه في عصر[1] صدر الإسلام، لنجعل ذلك كله وسيلة موصلة لبيان مدى إسهام «قضية الإعجاز القرآني» في نشأة علوم البلاغة، وأطوارها في العصور المختلفة، فنقول:

---

(١) يقصد بعصر صدر الإسلام: العصر الذي كانت فيه دلائل الأعجاز القرآني تدرك بالطبع السليم، والذوق العربي الأصيل، الذي لم يفسد بسبب الأختلاط بالعناصر الأجنبية، أو بالبعد عن موطن اللغة الأصلي. وهو من بداية نزول القرآن الكريم إلى آخر القرن الأول الهجري تقريباً.

- ١ -

لفظ (قرآن) في عرف اللغة

لعلماء المسلمين في تحقيق لفظ (قرآن) في اللغة أقوال:

«فالمروي عن الشافعي [١] وبه قال جماعة: إنه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل ﷺ وهو معرف غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقي [٢] والخطيب [٣] وغيرهما.

والمنقول عن الأشعري [٤] وأقوام: أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا أضممته إليه وسمي به عندهم لقرآن السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض.

وقال الفراء[٥]: هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً، ويشبه بعضها بعضاً، وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً ونونه أصلية[٦].

---

(١) الشافعي: هو الأمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي توفي سنة ٢٠٤ هـ ـ ابن خلكان ٣٠٧/٣ تحقيق محي الدين ط ٩ سنة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م نشر مكتبة النهضة م السعادة.

(٢) البيهقي: هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن موسى، البيهقي الحافظ الكبير المشهور المتوفى سنة ٤٥٨ ـ ابن خلكان ٥٨/١.

(٣) الخطيب: هو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المعروف بالخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ـ ابن خلكان ٧٦/١.

(٤) الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتكلم، المتوفى سنة ٣٣٠ ـ إبن خلكان ٤٤٦/٢.

(٥) الفراء: ستأتي ترجمته فيما بعد.

(٦) روح المعاني للألوسي ١١/١ بتحقيق محمد زهري النجار نشر الحلبي ط ١٩٦٤ م ١٣٨٣ هـ.

وقال الزجاج[1]: هذا القول سهو والصحيح أن ترك الهمز فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمز إلى الساكن قبلها.

واختلف القائلون بأنه مهموز: فقال قوم منهم اللحياني[2]: هو مصدر لقراءات كالرجحان والغفران، سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر.

وقال آخرون منهم الزجاج: هو وصف على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع ومنه قرأت الماء في الحوض أي: جمعته. قال أبو عبيدة[3]: وسمي بذلك، لأنه جمع السور بعضها إلى بعض. وقال الراغب[4]: لا يقال لكل جمع قرآن، ولا لجمع كل كلام قرآن، قال وإنما سمي قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب السالفة المنزلة. وقيل لأنه جمع أنواع العلوم كلها.

وحكى قطرب[5] قولاً: أنه إنما سمي قرآناً، لأن القارىء يظهره ويبينه من فيه آخذاً من قول العرب: ما قرأت الناقة سلاقط، أي ما رمت بولداً أي: ما أسقطت ولداً أي: ما حملت قط، والقرآن يلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمي قرآناً[6].

وجاء أيضاً في لسان العرب: «وفيه قول آخر لم تقرأ جنيناً أي لم تقله،

---

(١) الزجاج: هو أبراهيم بن السري بن سهل أبو أسحاق الزجاج المتوفي ٣١١ هـ أنباء الرواة للقفطي ١٦٣/١ تحقيق محمد أبو الفضل ط دار الكتب.

(٢) اللحياني: هو علي بن حازم اللحياني عاصر الفراء - أنباء الرواة للقفطي ٢٥٥/٢.

(٣) أبو عبيدة ستأتي ترجمته.

(٤) الراغب هو أبو القاسم الراغب الأصفهاني العلامة الشهير.

(٥) قطرب: هو محمد بن المستنير توفي ٢٠٦ هـ أنباء الرواة للقفطي ٢١٩/٣.

(٦) الأتقان للسيوطي ٥٠/١ نشر الحلبي ط الثالثة ١٩٥١ م ١٣٧٠ هـ.

ومعنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً أي ألقيته[1].

وقد تأثر أحد الباحثين المحدثين[2] ببحوث المستشرقين في اللغة العربية، فذكر أن العرب قد عرفوا لفظ «قرأ» بمعنى غير معنى التلاوة. . أما (قرأ) بمعنى (تلا) فقد أخذها العرب من أصل آرامي وتداولوها. ثم يقول: ومهما يكن من شيء، فإن تداول العرب قبل الإسلام للفظ (قرأ) الآرامي الأصل بمعنى (تلا) كان كافياً لتعريبه، واستعمال الإسلام في تسمية كتابه الكريم[3].

ولكن ما حكي عن قطرب وما ورد في لسان العرب، يضعفُ هذا الرأي، لأنه يوحي باستعمالات العرب لمادة (قرأ) فيه معنى (تلا) على أن البحث في أخذ اللغات من بعضها وأيها أخذت من أختها خاصة في العصر القديم، لم ينته الباحثون فيه - حتى الآن - إلى رأي قاطع، فلا يصح بناء الفروض والإحتمالات عليه.

وكما اختلفت آراء العلماء حول تحقيق لفظ (قرآن) وذكروا في ذلك أقوالاً اختلفوا أيضاً في المختار منها.

نرى الإمام السيوطي[4] في الإتقان يختار[5] رأي الإمام الشافعي. يأتي الألوسي[6] ويرده قائلاً: إن هذا الرأي من السيوطي محض تقليد لإمام مذهبه حيث لم يذكر الدليل، ولم يوضح السبيل. ويرى: أنه في الأصل

---

(٩) لسان العرب ١٢٨/١ ط بيروت - دار صادر.
(٢) دكتور صبحي الصالح في كتابه مباحث في علوم القرآن.
(٣) مباحث في علوم القرآن للصالح صفحة ١١، ١٢ ط الجامعة السورية دمشق ١٩٥٨م.
(٤) السيوطي: هو جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفي ٩١١ هـ.
(٥) الأتقان ٥١/١.
(٦) الألوسي: هو أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي المتوفي ١٢٧٠.

وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحياني، لكنه نقل وجعل علماً شخصياً كما ذهب إليه الشافعي ومحققو الأصوليين[1].

ورأى اللحياني ومن معه أشهر الآراء وقد تابعه لفيف من العلماء[2]. وقد اختاره صاحب مناهل العرفان إذ يقول[3]: «لفظ قرآن» هو في اللغة مصدر مرادف للقراءة ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[4]. ثم نقل من هذا المعنى المصدري، وجعل اسماً للكلام المعجز المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام، من باب إطلاق المصدر على مفعوله. وهو المختار استناداً إلى موارد اللغة، وقوانين الإشتقاق، وإليه ذهب اللحياني وجماعة.

أما القول بأنه وصف من القرء بمعنى الجمع، أو أنه مشتق من القرائن. أو أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء. أو أنه مرتجل أي: أنه موضوع من أول الأمر علماً على الكلام المعجز المنزل، غير مهموز، ولا مجرد من (أل) فكل أولئك لا يظهر له وجه وجيه، ولا يخلو توجيه بعضه من كلفه، ولا بعد عن قواعد الإشتقاق وموارد اللغة».

وعليه فلفظ (القرآن) مهموز، وإذا حذف همزه فإنما ذلك للتخفيف، وإذا دخلته (أل) بعد التسمية فإنما هي للمح الأصل لا للتعريف.

---

(١) روح المعاني للألوسي ١٢/١١/١ تحقيق النجار.
(٢) منهم المرحوم الدكتور محمد عبدالله دراز في النبأ العظيم ص ٧ والدكتور صبحي الصالح في مباحث في علوم القرآن ص ١١.
(٣) مناهل العرفان ٧/١ ط ٢ الحلبي ٦٢/٦١
(٤) سورة القيامة ١٨/١٧.

- ٢ -

القرآن الكريم في الإصطلاح

ولما كان لفظ (القرآن) بهذا المعنى الذي سبق جزئياً[١]، فقد اختلف العلماء في جواز تعريفه، لأن التعريفات لا تكون إلا للكليات، ومنهم من أجاز وهم الفقهاء[٢]، ومنهم من عرفه لتقريب معناه فحسب[٣]. وعلى أية حال فقد قالوا في تعريفه: هو كلام الله المعجز المنزل على محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته.

وتعريف القرآن على هذا الوجه متفق عليه بين الأصوليين والفقهاء وعلماء العربية ويشاركهم فيه المتكلمون[٤] أيضاً.

(فالكلام) جنس شامل لكل كلام، وإضافته إلى (الله) تميزه عن كلام من سواه من الإنس والجن والملائكة.

و(المنزل) مخرج للكلام الإلهي الذي استأثر الله به في نفسه، أو ألقاه إلى ملائكته، ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر، إذ ليس كل كلامه تعالى منزلاً، بل الذي أنزل منه قليل من كثير، قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[٥]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[٦].

---

(١) النبأ العظيم ص ٩ م السعادة ١٩٦٠ - ١٣٧٩ هـ .
(٢) مناهل العرفان ١/١٤، ١٥.
(٣) النبأ العظيم ٩.
(٤) مناهل العرفان ١/١٢.
(٥) سورة الكهف ١٠٩.
(٦) سورة لقمان ٢٧.

ويقيد المنزل بكونه (على محمد) لإخراج ما أنزل على الأنبياء من قبله، كالتوراة المنزلة على موسى، والإنجيل المنزل على عيسى، والزبور المنزل على داود، والصحف المنزلة على إبراهيم عليهم السلام. وخرج (بالمنقول بالتواتر) جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة، والقراءات غير المتواترة سواء كانت مشهورة نحو قراءة ابن مسعود (متتابعات) عقب قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾[1]. أم كانت آحادية كقراءة ابن مسعود أيضاً لفظ (متتابعات) عقب قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرْ﴾[2] فإن شيئاً من ذلك لا يسمى قرآناً ولا يأخذ حكمه.

وقيد (المتعبد بتلاوته) - أي المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة، لإخراج ما لم نؤمر بتلاوته من ذلك، كالقراءات المنقولة بطريق الآحاد، وكالأحاديث القدسية، وهي المسندة إلى الله عز وجل إن قلنا: إنها منزلة من عند الله بألفاظها[3].

(١) سورة المائدة ٨٩.
(٢) سورة البقرة ١٨٥.
(٣) أنظر النبأ العظيم ٩، ١٠ ومناهل العرفان ١٢/١.

- ٣ -

امتياز القرآن بوصوله إلينا خالياً من التحـريف والتبديـل والزيادة والنقص

القرآن الكريم كتاب ختم الله به الكتب، وأنزله الله على نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء برسالة خالدة ختم بها الرسالات.

فهو المعجز ببديع نظمه وحسن تأليفه، وهو حجة الله لنبيه، والآية الكبرى الدالة على نبوته.

«وهو حبل الله المتين، لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد، من قال به صدق، ومن عمل به رشد، ومن اعتصم به هدى إلى صراط مستقيم»[١].

امتاز عن بقية الكتب السماوية بوصوله إلينا - بعد تنقله عبر أربعة عشر قرناً من الزمان أو يزيد - خالياً من التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقص، وذلك بالعناية التي بعثها الله في نفوس الأمة المحمدية أسوة بمعلمها الأول محمد ﷺ، وتحقيقاً لوعد الله جل وعلا حيث يقول: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[٢].

«وعد الله بحفظ هذا الكتاب، وقد أنجز وعده، لم تطل إليه يد عدو مقاتل، ولا يد محب جاهل فبقي كما نزل، لا يضره عمل الفريقين في تفسيره وتأويله، فذلك مما لا يلتصق به فهو لا يزال بين دفات المصاحف طاهراً نقياً، بريئاً من الإختلاف والإضطراب، وهو إمام المتقين، ومستودع الدين، وإليه المرجع إذ اشتد الأمر وعظم الخطب وسئمت النفوس من

(١) تفسير الكشاف ٣٠٣/١ ط ٢ نشر التجارية ط الأستقامة ١٩٥٣ القاهرة تصحيح مصطفى حسين أحمد.

(٢) سورة الحجر آية ٩.

التخبط في الضلالات. ولا يزال لأشعة نوره نفوذ من تلك الحجب التي أقاموها دونه، ولا بد أن تتمزق كلها بأيدي أنصاره، فينبلج ضياؤه لأعين أوليائه»[1].

«فلم يصبه ما أصاب الكتب السماوية الماضية من التحريف والتبديل وانقطاع السند، حيث لم يتكفل الله بحفظها، بل وكلها إلى حفظ الناس فقال تعالى: ﴿وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾[2]. أي بما طلب إليهم حفظه»[3].

وقد نقل المسلمون كافة من لدن أصحاب رسول الله ﷺ إلى وقتنا هذا خلفاً عن سلف، وآخراً عن أول نقلاً مستفيضاً منتشراً متواتراً ـ أن ما بين الدفتين هو «القرآن الكريم» الذي أنزله الله عز وجل ـ على الرسول الكريم، وهو جميع ما أراد الله عز وجل بقاءه في هذه الأمة، ليكون معجزة لنبيه ﷺ، ودلالة صدق على دعوته، لا زيادة فيه ولا نقصان منه، وهم قوم لا يجوز عليهم الإجماع على نقل ما لا أصل له، ولا التواطؤ على الإخبار عن باطل، ولا على كتمان ما شاهدوه لكثرتهم وخروجهم عن الحصر.

فلن يتشكك أحد، ولا يجوز أن يتشكك، في أنه ﷺ أتى بهذا القرآن من عند الله[4].

وتاريخ القرآن مرآة صافية، ودلالة صدق على ذلك، نعرضه بإيجاز شديد، ليحق الله الحق ويبطل الباطل.

---

(١) الأسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ط الأمام محمد عبده ١٧٣ نشر دار المنار سنة ١٣٦٧ هـ .
(٢) سورة المائدة آية ٤٤.
(٣) النبأ العظيم ص ٨.
(٤) أعجاز القرآن للباقلاني هي ٤١، ٤٢ تحقيق خفاجى ط ١ سنة ١٩٥١ ط صبيح.

نزول القرآن:

ابتدأ نزول القرآن الكريم على النبي محمد ﷺ، عقب البعثة، في عشرين سنة أو في ثلاث وعشرين أو في خمس وعشرين سنة، على حسب الإختلاف في مدة إقامته بمكة بعد النبوة[1]، وكان ينزل منجماً بحسب الحوادث، ومقتضيات الأحوال، تثبيتاً لفؤاد النبي عليه السلام وتقوية لقلبه. «فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب، وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر العبارة عنه، ولهذا كان أجود ما يكون في رمضان لكثرة نزول جبريل عليه السلام»[2].

قال تعالى: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾[3]. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً، كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ، وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً، وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾[4].

وأول ما نزل من القرآن على أرجح الأقوال[5]: صدر صورة ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقْ﴾ إلى قوله جل وعلا: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

فقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أول ما بدىء

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/٢٢٨ ط ١ تحقيق محمد أبو الفضل ط الحلبي سنة ١٩٥٧ والأتقان ١/٣٩.

(٢) البرهان ١/٢٣١ والأتقان ١/٤١.

(٣) سورة الأسراء آية ١٠٦.

(٤) سورة الفرقان آية ٣٢، ٣٣.

(٥) أنظر البرهان للزركشي ٢٠٦ - ١/٢٠٨ والأتقان ١/٢٣.

به الرسول ﷺ، من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنث[1] فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرأ. قال: ما أنا بقارىء. قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ. فقلت: ما أنا بقارىء. فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ. قلت: ما أنا بقارىء. فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني، فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم....» إلى آخر الحديث[2].

وآخر ما نزل من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[3]. على خلاف في ذلك[4].

«وأن الذي نزل به جبريل على النبي ﷺ هو القرآن باعتبار أنه الألفاظ الحقيقية المعجزة من أول الفاتحة إلى آخر سورة (الناس). وتلك الألفاظ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا محمد في إنشائها وترتيبها، بل الذي رتبها أولاً هو الله سبحانه وتعالى، ولذلك تنسب له دون سواه، وإن نطق بها جبريل ومحمد، وملايين الخلق من بعد جبريل ومحمد، من لدن نزول القرآن إلى يوم الساعة[5] هذا هو القول المشهور.

---

(١) التحنث: التعبد.
(٢) صحيح البخاري ٣/١ ط الشعب.
(٣) سورة البقرة آية ٢٨١.
(٤) البرهان ص ٢٠٩، ٢١٠ والإتقان ٢٧/١، ٦٢ ومناهل العرفان ٩٣/١.
(٥) مناهل العرفان ٤١/١.

وقد ذكر الإمام السيوطي في المنزل على النبي ﷺ ثلاثة أقوال: أحدها: أنه اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، والثاني: أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة وأنه ﷺ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: و﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ**﴾(1). والثالث أن جبريل ألقى إليه المعنى وأنه عبَّر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرأونه بالعربية، ثم أنه نزل به كذلك بعد ذلك(2).

ويبدو أن الإمام السيوطي يؤيد القول الأول، فيحكي عن الجويني قوله: (كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسل إليه: إن الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة، كما يقول الملك لمن يثق به، قل لفلان: يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال فإن قال الرسول يقول الملك: لا تتهاون في خدمتي، ولا تترك الجند تتفرق، وحثهم على المقاتلة، لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة.

وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير، كما يكتب الملك كتاباً ويسلمه إلى أمين، ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفاً(3).

ثم يعلق السيوطي بقوله: «قلت: القرآن هو القسم الثاني، والقسم الأول هو السنة كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن

---

(1) سورة الشعراء ١٩٣، ١٩٤.

(2) الأتقان ٤٣/١.

(3) الأتقان للسيوطي ٤٤/١.

هنا جاز رواية السنة بالمعنى، لأن جبريل أداه بالمعنى، ولم تجز القراءة بالمعنى لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح له إيحاءه بالمعنى، والسر في ذلك أن المقصود منه التعبد بلفظه، والإعجاز به٪ فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه، وأن تحت كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة، فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه، والتخفيف على الأمة، حيث جعل المنزل إليهم على قسمين: قسم يروونه بلفظه الموحى به. وقسم يروونه بالمعنى ولو جعل كلمة مما يروى باللفظ لشق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف فتأمل»[1]. ثم يقول في النهاية: «وقد رأيت عن السلف ما يعضد كلام الجويني»[2].

جمع القرآن وكتابته:

جمع القرآن له معنيان: المعنى الأول: حفظه واستظهاره في لوح القلب والمعنى الثاني: كتابته.

فأما جمع القرآن بمعنى حفظه واستظهاره في لوح القلب، فكان النبي عليه السلام إمام الحفاظ وسيدهم، مهتماً بحفظه واستظهاره وبقراءته على الناس على مكث ليحفظوه ويستظهروه.

وقد بلغ من شدة حرص النبي ﷺ على حفظ القرآن الكريم أنه كان يحرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته، وهو يعاني ما يعانيه من الوحي وسطوته، حتى طمأنه ربه بأن وعده أن يجمعه له في صدره، وأن يسهل له قراءة لفظه وفهم معناه، فقال له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[3]. وقال سبحانه:

(١) نفسه، المصدر السابق.
(٢) نفسه.
(٣) سورة القيامة آية ١٦ - ١٧ - ١٨.

﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1].

وقد تنافس الصحابة رضوان الله عليهم في حفظه واستظهاره، وكان النبي عليه السلام يشجعهم ويحضهم على ذلك.

وأما جمعه بمعنى كتابته: فقد حدث في الصدر الأول ثلاث مرات: الأولى في عهد النبي ﷺ، والثانية في خلافة أبي بكر رضي الله عنه والثالثة في عهد عثمان رضي الله عنه.

جمع القرآن، بمعنى كتابته في عهد رسول الله ﷺ:

اتخذ النبي ﷺ كتّاباً للوحي أمناء فيهم الخلفاء الأربعة ومعاوية وزيد ابن ثابت، وأبي بن كعب، وخالد بن الوليد، وثابت بن قيس، وغيرهم. وكان النبي عليه السلام إذا نزلت آية دعا بعض من كان يكتب فيأمره بكتابتها، ويقول: (ضعوا هذه في سورة كذا)[2].

وكان من المبالغة في حفظه أن قال عليه السلام: «من كتب عني غير القرآن فليمحه»[3]، ولكنه لم يجمع في عهده ﷺ كتابة في مصحف واحد، بل كان صحفاً منثورة من عسب[4] ولخاف[5] وكرانيف[6]، وأضلاع

(١) سورة طه ١١٤.
(٢) البرهان ٢٣٢/١.
(٣) رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري ٢٢٩/٨ ط صبيح.
(٤) العسب: جمع عسيب، وهو جريد النخل.
(٥) اللخاف: جمع لخفة، وهي صفائح الحجارة.
(٦) الكرانيف: جمع كرنافة، وهي أصول السعف الغلاظ ـ تأويل مختلف الحديث ٣١١ تصحيح محمد زهري النجار نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

وأكتاف ورقاع لا يند عنها شيء من القرآن، ولكنها لم يربطها خيط بين دفتين.

يقول صاحب البرهان: «فثبت أن القرآن كان على هذا التأليف والجمع في زمن النبي ﷺ، وإنما ترك جمعه في مصحف واحد، لأن النسخ كان يرد على بعض، فلو جمعه ثم رفعت تلاوة بعض لأدى إلى الإختلاف واختلاط الدين»[1].

جمع القرآن بمعنى كتابته في عهد أبي بكر رضي الله عنه:

تولى أبو بكر مهام الخلافة، وارتد بعض أهل الجزيرة العربية عن الإسلام، فبعث إليهم جنداً لمحاربتهم، فقتل من الصحابة في تلك الحروب جماعة، وخاصة في غزوة اليمامة التي استحر فيها القتل بالقراء.

فلما بلغ ذلك إلى أهل المدينة فزعوا فزعاً شديداً، وخاصة الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فأشار على أبي بكر بجمع القرآن لئلا يذهب منه شيء بموت أهله، فتوقف أبو بكر وقال: «كيف أفعل أمراً لم يفعله رسول الله ﷺ، ولم يعهد إلينا فيه عهداً؟». فما زال به عمر حتى أقنعه بجمعه؛ فقد روى البخاري في صحيحه أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. فقلت لعمر كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟».

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/٢٣٥.

قال عمر: «هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان عليّ أثقل مما أمرني به من جمع القرآن... قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم..) حتى خاتمة براءة. فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه»[1].

غير أن هذه الجهود قد أجازت نص القرآن مع بعض الإختلاف في اللهجات الشائعة بين عرب الجاهلية.

جمع القرآن بمعنى كتابته في عهد عثمان رضي الله عنه:

وفي خلافة عثمان وقد اتسعت الفتوح وتفرق المسلمون في أرجاء البلاد المفتوحة واختلف المسلمون في قراءة القرآن، فلم يسترح عثمان رضي الله عنه لهذا الإختلاف، وأمر بأن تكتب رواية موحدة فريدة بلغة قريش تكون للناس إماماً.

يكشف لنا عن هذا العمل ما رواه البخاري عن أنس أنه قال: «إن

(١) صحيح البخاري جـ ٦ ص ٢٢٥، ٢٢٦ ط دار الشعب.

حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك الناس قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانهم، ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق[1].

ومنذ ذلك الحين وكتاب الله يتنقل من جيل إلى جيل، بصورة وحيدة فريدة متعارف عليها، في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

بهذا يتبين لنا بوضوح امتياز القرآن الكريم بوصوله إلينا خالياً من التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقص، كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**[2].

والآن فإلى معرفة كيفية إعجازه للعرب في عصر صدر الإسلام ووجه إعجازه.

---

(١) صحيح البخاري جـ ٢٢٦/٦ ط دار الشعب.

(٢) سورة الحجر آية ٩.

تحقيق الإعجاز

اقتضت حكمة الله ـ تبارك وتعالى ـ أن يرسل رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ويؤيدهم بمعجزات تدل على صدقهم فيما يبلغون عنه، وأنهم مصطفون من قوة فوق قوى البشر.

«والمعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة. والمعجز في الحقيقة فاعل العجز في غيره وهو الله تعالى. كما أنه هو المقدر لأنه فاعل القدرة في غيره، وإنما قيل لأعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضتهم بأمثالها، وزيدت الهاء فيها فقيل: معجزة للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم علامة ونسابة وراوية.

وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: (ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء)[1].

ومعجزة النبي ﷺ، وآيته الكبرى الدالة على صدق نبوته هي: (القرآن الكريم)، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ، وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ، أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

«فأخبر أن الكتاب آية من آياته وعلم من أعلامه وأنه كاف في

---

(١) أصول الدين للبغدادي نشر وطبع مدرسة الألهيات بدار الفنون التركية ط ١ أستانبول سنة ١٩٢٨ مطبعة الدولة ص ١٧٠.
(٢) سورة العنكبوت آية ٥٠/٥١.

الدلالة، قائم مقام معجزات غيره وآيات سواه من الأنبياء»[1].

فهو معجزة عقلية بيانية تخاطب القلوب والعقول معاً، وهو رسول حي يسير بين الناس إلى يوم أن يرث الله الأرض ومن عليها.

«وكان السائد في الديانات السابقة أن تكون الآيات الدالة على صدق الأنبياء حسية، لأنها كانت لا تخاطب العقول، لأن العقول لم تبلغ بعد درجة النضج والرشاد، وإنما كانت تعتمد على خوارق العادات من المعجزات المادية الملموسة لأن الطفل لا يؤمن إلا بما تدركه حواسه تمام الإدراك، فالنار تتحول إلى برد وسلام والعصا تنقلب ثعباناً، والجبل يرتفع فوق الرؤوس ثم يعود إلى مكانه، والبحر ينفلق إلى شقين، كل شق منهما كالطود العظيم. والصخرة تنشق فتخرج منها ناقة ثمود، وعيسى يبرىء الأكمه والأبرص والأعمى ويحيي الموتى بإذن الله. وهكذا كانت تتوالى المعجزات الحسية المادية لتأييد الرسالات بدلاً من أن تتوالى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، والشواهد العلمية، لأن الله ادخرها إلى أن يبلغ العقل البشري النضج والتمام، فتهبط عليه رسالة الإسلام.

وقد جرت على يد محمد ﷺ وعلى آله بعض المعجزات المادية ليعتبر بها من تخلف عقله عن إدراك المعنويات، ولكن معجزة آخر الأنبياء عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام ـ كانت معجزة عقلية خالدة، ليست محدودة بزمان ولا مكان، وليست مقصورة على من يشاهدون المعجزات المادية وحدهم في فترة محدودة، وهم قلة محدودة، وهم غير حجة على من لم يشاهد أمثال هذه المعجزات.

أما معجزة الإسلام المعنوية الخالدة التي يعرضها الله على جميع العقول

(١) أنظر أعجاز القرآن للباقلاني ٣٩، وأنظر أيضاً البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/٩١.

في جميع العصور فهي (القرآن الكريم) وهو معجزة قائمة على النظر العقلي، والتدبر الفكري والإستدلال العلمي، مهما اختلفت الصور، وتعددت الغايات»[1].

والقرآن الكريم قد تحققت له أسباب الإعجاز، التي صار بها معجزاً، وتلك الأسباب هي:

أولاً ـ نزوله بلسان عربي مبين:

يصف الله ـ سبحانه وتعالى ـ القرآن الكريم بأنه عربي مبين، تقول الآية الكريمة: **﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ. لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾**[2]، وتقول أيضاً: **﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِياً لَقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ. . .﴾**[3].

فلو كان القرآن الكريم نزل بلسان غير عربي، لاحتجوا بأنهم لا يعرفون اللسان الذي جاء به، ولم يكن للتحدي معنى، لأن شرط التحدي أن تقطع جميع الأعذار التي يمكن أن يتعلق بها من تتحداه ـ فإذا عجزوا عن الإتيان بمثله أو بسورة من مثله كانوا بذلك معذورين، فلا تقوم عليهم الحجة، ولاتخذوا ذلك حجة، وقالوا: نحن لا نعجز عن العربية، أما غير العربية فنعجز عنها[4].

لذلك اقتضت حكمة الله ـ سبحانه ـ أن يكون القرآن الكريم بلسانهم

---

(١) من محاضرة ألقاها الأستاذ سيد أبو المجد بقاعة الامام الشيخ محمد عبده ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني الدورة الأولى ١٩٦٠ مطبعة الأزهر ص ٨٠.

(٢) سورة النحل ١٠٣.

(٣) سورة فصلت ٤٤.

(٤) أنظر في ذلك الأتقان للسيوطي ١/١٣٥ والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/٢٨٧، ٢٨٨، أعجاز القرآن للباقلاني ٣٩ تحقيق خفاجي.

ونظمهم، لتقوم عليهم الحجة، ويظهر لهم صدق محمد ﷺ في دعوته، وفيما يبلغ عن ربه.

ثانياً ـ ازدهار اللغة العربية وقت نزول القرآن الكريم:

يرى علماء المقارنة بين اللغات أن اللغة العربية، بدأت تاريخها المعروف ـ بخصائصها المميزة لها اليوم ـ في عصر سابق للدعوة الإسلامية، ويردونه إلى القرن الرابع قبل الهجرة، ويرده المرحوم الأستاذ العقاد إلى عصر قبل ذلك بكثير ويعلل رأيه بأن المقابلة بين اللغة العربية وبين أخواتها السامية تدل على تطور لا يتم في بضعة أجيال، ولا بد له من أصل قديم يضارع أصول التطور في أقدم اللغات، ومنها السنسكريتية وغيرها من اللغات الهندية الجرمانية[1].

في غضون هذا العصر السابق للدعوة الإسلامية توفرت للغة العربية عوامل أسرعت بها نحو النضج والكمال، وذلك بفضل الأسواق التي كانوا يقيمونها على مدار أشهر السنة، يتناشدون الأشعار، ويتبارون في عرضها، ونقدها، واختيار أحسنها ويتنافسون في ذلك أشد التنافس.

كما «نجمت في شبه الجزيرة العربية أحداث عظام موزعة بين السياسة والإجتماع أخصبت الأخيلة عند العرب، وغذت المشاعر، وأمدت الأذهان ونمت العقول، وصقلت الأفكار، فقد كثرت منهم الرحلات إلى البلاد المجاورة فتنوعت المشاهدات وتعددت آفاق المرئيات، وتفلتت إلى صميم البلاد العربية، التي غلبت عليها الوثنية، تعاليم يهودية وأخرى مسيحية، وسمت حياة العرب المادية بعض السمو، والتهبت نيران الحروب للتخلص

---

(١) اللغة الشاعرة للمرحوم الأستاذ العقاد ص ٣ نشر الأنجلو م محيمر ١٩٦٠.

من القحطانيين تارة كحرب أسد وكندة، أو للمخاصمات بين العدنانيين أنفسهم ربعيين ومضريين تارة أخرى كحرب البسوس وحرب داحس والغبراء»[1].

هذه الحياة هاجت العرب، وأثارت شعورهم وحركت عقولهم، وعادت على اللغة بالخير الجزيل فتهذبت ألفاظها، وفصحت مفرداتها، واكتسبت كلماتها الجارية خفة على اللسان، ورشاقة على السمع، وأخصبت معانيها، وتنوعت أغراضها وخاصة لغة القرشيين الذين يسكنون مكة حاضرة العرب، والذين اشتهروا بالفصاحة قال معاوية يوماً: «ما أفصح الناس؟ فقال قائل: قوم ارتفعوا عن لخلخانية الفرات[2]، وتيامنوا عن عنعنة[3] تميم، وتياسروا عن كسكسة[4] بكر، ليست لهم غمغمة[5] قضاعة ولا طمطانية[6] حمير. قال: من هم؟ قال: قريش»[7].

«فقد كان القرشيون على استعداد قوي لإصلاح لسانهم وتهذيب لغتهم بأخذهم من لغات القبائل الوافدة عليهم في موسم الحج، وفي هذه الأسواق الأدبية المطيفة بمكة حتى عذب أسلوبهم ورقت حواشي لغتهم»[8]

---

(١) الصبغ البديعي في اللغة للأستاذ د. أحمد موسى ١٧ نشر دار الكاتب العربي ١٩٦٩ م - ١٣٨٨ هـ.

(٢) لخلخانية الفرات: اللخلخانية: العجمة في المنطق

(٣) عنعنة تميم: قولهم في موضع أن: عن قال ذو الرمة:

أعن تـوسمت من خـرقـاء منـزلـة ... مـاء الصبابـة من عينيك مسجـوم

(٤) كسكسة بكر: الكسكسة: أن يجعل بعد كاف المذكر أو مكانها سينا.

(٥) غمغمة قضاعة: الغمغمة: كلام غير بين.

(٦) طمطانية حمير: وهي جعل (أم) بدل (أل).

(٧) البيان للجاحظ جـ ٢ ص ٢١٢، ٢١٣ تحقيق هارون الطبعة الثانية نشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد.

(٨) الأدب العربي تاريخه في العصر الجاهلي ص ٨ د. دين مكتبة الثقافة.

وصاروا أفصح العرب وتغلبت لهجتهم على لهجات العرب الأخرى من جميع القبائل.

فلما أن جاء وقت نزول القرآن كانت اللغة العربية قادرة على أن تتحمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى، وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه»[1].

وكان لاختصاص الله للغة العربية من بين اللغات لتكون لغة القرآن الكريم آثار قوية بعيدة المدى في نفوس الأولياء والأعداء.

أما الأولياء فقد زاد حبهم لها واعتزازهم بها، يفصح عن هذا أبو منصور الثعالبي في مقدمة كتابه (فقه اللغة) إذ يقول: «... فإن من أحب الله أحب رسوله المصطفى ﷺ، ومن أحب النبي العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عنى بها وثابر عليها وصرف همته إليها، ..... والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة ......، ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها والتبحر في جلائلها ودقائقها، إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره[2].

وأما الأعداء فقد حاولوا الغض من قيمتها والحط من شأنها، حينئذ انبرى لهم الجاحظ، وأظهر تفوق اللغة العربية على اللغات بأسرها، وذلك

---

(١) مقدمة الظاهرة القرآنية لأحمد شاكر ٢٦ ط٢ سنة ١٩٦١ مكتبة دار العروبة م دار الجهاد.
(٢) فقة اللغة وسر العربية للثعالبي ٢، ٣ ط الأستقامة القاهرة.

بما فيها من البديع، وكان البديع عنده يشمل: الإستعارة والإيجاز وصور التشبيه وغير ذلك. ولم يكن البديع قد أخذ صورته الإصطلاحية المعروفة لنا اليوم من ثنايا كتب المتأخرين، وكان مما قاله الجاحظ: «. . . والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان»(1).

ويأتي بعده ابن قتيبة ويذكر أن الله اختص هذه اللغة بميزات أهمها: الإعراب والإشتقاق، ويقول: «. . . وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات»(2).

وجاء الباقلاني وقرر أن كثيراً من المسلمين الذين يعرفون اللغات الأجنبية، وهم من أهل البراعة فيها وفي العربية، قد وقفوا على أنه ليس يقع فيها من التفاضل والفصاحة ما يقع في العربية(3).

وفي العصر الحديث ظهر أعداء اللغة العربية مرة أخرى ورموها بالتخلف وعدم التطور ومسايرة المدنية الحديثة، وهم لم يقرأوها ولم يدرسوها، أو ارتبطت بهذه الدعوى منافعهم فهب أنصار اللغة العربية يدافعون عنها ويظهرون مميزاتها وفضلها نذكر منهم: المرحوم الإمام الأكبر محمد الخضر حسين في كتابه (دراسات في العربية وتاريخها) بين فيه(4) فضل اللغة العربية، ثم ذكر شهادات صادرة ممن يعتقدون أن للغة العربية فضلاً

---

(1) البيان والتبيين للجاحظ ٤/٥٥، ٥٦ تحقيق هارون.

(2) تأويل مشكل القرآن ١١ تحقيق أحمد صقر ط ١ سنة ١٩٥٤ دار إحياء الكتب العربية.

(3) أعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٨.

(4) دراسات في العربية وتاريخها ١٧، ١٨ لفضيلة المرحوم الأستاذ الأكبر محمد الخضر حسين ط ٢ سنة ١٩٦٠ نشر المكتب الأسلامي ومكتبة دار الفتح بدمشق.

من جهة أنها اللسان الذي نزل به القرآن الكريم. ثم ذكر شهادات صادرة ممن لا يؤمنون بالقرآن، وإنما ينظرون إلى اللغة من ناحية حسن البيان ومن ضمن ما ذكره قول المستشرق (أرنست رينان) الذي ذكره في كتابه (تاريخ اللغات السامية) ما نصه (من أغرب المدهشات: أن تنبت تلك اللغة القوية، وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرحل تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم، ومن يوم علمت ظهرت لنا في حلل الكمال إلى درجة أنها لم تتغير أي تغير يذكر، حتى أنها لم يعرف لها في كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة - لا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها كاملة من غير تدرج، وبقيت حافظة لكيانها من كل شائبة».

ثم ذكر آراء علماء آخرين ممن يعرفون غير العربية من اللغات الراقية وكلها تشهد للغة العربية وأنها أقرب انطباقاً على النظم الطبيعية[1].

والأستاذ أنور الجندي في كتابه (اللغة العربية بين حماتها وخصومها) قد جمع عدة آراء للباحثين في اللغة العربية أمثال عبد الستار دياب، والأستاذ الرافعي، والإمام محمد مصطفى المراغي، وأرنست رينان، وسر دنسون روس، وجورج مارتون، وأحمد السكندري، وحفني ناصف، وإسعاف النشاشيبي، وجبور ضومط، والأمير مصطفى الشهابي، والدكتور أحمد عيسى. وكلها تشهد للغة العربية عظيم مكانتها بين اللغات[2]، والمرحوم الأستاذ العقاد في كتابيه «اللغة الشاعرة» و«أشتات مجتمعات في اللغة والأدب»، وفي مقالاته التي كتبها في آخر حياته في مجلة الأزهر[3].

(١) دراسات في اللغة العربية وتاريخها ص ١٩.
(٢) أنظر اللغة العربية بين حماتها وخصومها ص ٣ - ١٦٦ أنور الجندي م الرسالة.
(٣) اعداد مجلة الأزهر التي صدرت في السنوات ١٩٦١ - ١٩٦٤.

قام بدراسة علمية دقيقة مقارنة بين اللغة العربية واللغات الراقية الأخرى، وفي كل مقارنة عقدها أثبت امتياز اللغة العربية على غيرها، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى ما كتبه العقاد في المواطن التي أشرنا إليها، وسيؤمن معنا كما آمنا بأن اللغة العربية جديرة باختصاص الله لها بأن ينزل بها قرآنه الكريم.

ثالثاً ـ بلاغة العرب، وقدرتهم على التمييز بين كلامين:

كلام بليغ من صنع البشر، وكلام معجز هو من عند الله:

العرب قوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة وذلاقة اللسان، يقرر ذلك القرآن الكريم، ويثبته النبي ﷺ، ويقرره العلماء.

أما القرآن الكريم فقد سجل ذلك في أكثر من آية يحرص الجاحظ على ذكرها في صدر كتابه (البيان والتبيين)، فيقول: «وذكر الله عز وجل لنبيه عليه السلام حال قريش في بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة، فقال تعالى: ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾[1]، وقال: ﴿وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾[2]، وقال: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾[3]، وقال: ﴿وَقَالُوا ءَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[4].

ثم ذكر خلابة ألسنتهم، واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم، فقال:

---

(١) سورة الأحزاب آية ١٩.
(٢) سورة مريم آية ٩٧.
(٣) سورة البقرة آية ٢٠٤.
(٤) سورة الزخرف آية ٥٨.

﴿وَإِنْ يَقُولُواْ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾[1]، ثم قال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2]، مع قوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾[3].

وأما النبي ﷺ فقد تحدث بفصاحته وذكر أصالتها في قومه وبيئته ونفى اللحن عن نفسه فقال: «أنا أعرب العرب ولدتني قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأنَّى يأتيني اللحن»، ويقول أيضاً: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش»[4].

وأما العلماء فعلى رأسهم الجاحظ وله كلام طويل في صفة العرب بالبلاغة والفصاحة نقتطف منه ما يفي بالمراد يقول: «وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر، ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو

---

(١) سورة المنافقون آية ٤.

(٢)، (٣) سورة البقرة آية ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض ٥٢٩/١ للخفاجي ط العثمانية سنة ١٣١٢ هـ وأنظر أيضا الشفاء للقاضي عياض ٤٧/١ نشر وطبع مكتبة المشهد الحسيني وأنظر سر الفصاحة ص ٦٠ لأبن سنان الخفاجي تحقيق الصعيدي ط صبيح.

عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ويحتاجوا إلى تدارس وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب، وأن شيئاً الذي في أيدينا جزء منه فبالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعد التراب، وهو الله الذي يحيط بما كان والعالم بما سيكون. ونحن ـ أبقاك الله ـ إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والإرجاز ومن المنثور والإسجاع ومن المزدوج وما لا يزدوج فمعنا العلم على أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقول في مثل ذلك إلا في اليسير، والنبذ القليل[1].

ويقول أيضاً: «والكلام كلامهم وهو سيد عملهم قد فاض بينهم، وجاشت به صدورهم، وغلبتهم قوتهم عليه عند أنفسهم حتى قالوا في الحيات والعقارب، والذئاب والكلاب والخنافس والجعلان والحمير والحمام، وكل ما دب ودرج، ولاح لعين وخطر على قلب، ولهم بعد أصناف النظم وضروب التأليف كالقصيد والرجز، والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور»[2].

ويعلق الأستاذ أحمد[3] أمين على رأي الجاحظ في بلاغة العرب بقوله: «والحق أنهما صفتان ظاهرتان فيهم، ويكفي أن نلقي نظرة على ما خلفوه من آدابهم لتعترف بما منحوه من لسان ذلق وبديهة حاضرة». وينقل عن

(١) البيان والتبيين للجاحظ تحقيق هارون ٢٨/٣، ٢٩.
(٢) من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الجزء الثاني من الكامل ١٠٢، ١٠٣ ـ أختيار الأمام عبيدالله بن حسان ط التقدم العلمية ط ١ سنة ١٣٢٣.
(٣) فجر الأسلام لأحمد أمين ٣٣، ٣٧ ط ٨ ط النهضة المصرية سنة ١٩٦١.

ابن خلدون رأيه في العرب من ناحية البيان إذ يقول: «وهم لا يزالون موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، والفصاحة في النطق، والذلاقة في اللسان، والبيان سمتهم بين الأمم منذ كانوا».

أما قدرتهم على التمييز بين الكلام الجيد والرديء فيحدثنا التاريخ أن كل قبيلة كانت تحكم لشاعر منها بالتفوق، وكانوا في الجاهلية يجتمعون في الأسواق ويحكمون كبار الشعراء أمثال (النابغة) في شعر الشعراء وكان يفضل بعضهم على بعض.

ويحكي الجاحظ عنهم: أنهم «وصفوا كلامهم في أشعارهم فجعلوها كبرود العصب، وكالحلل والمعاطف، والديباج والوشي وأشباه ذلك»[1]، ويقول «ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كريتا (كاملًا) وزمناً طويلًا، يردد فيها نظره، ويجيل فيها عقله، ويقلب فيها رأيه، اتهاماً لعقله، وتتبعاً على نفسه، فيجعل عقله، زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره، إشفاقاً على أدبه، وإحرازاً لما خوله الله تعالى من نعمته، وكانوا يسمون تلك القصائد: الحوليات، والمقلدات، والمنقحات، والمحكمات، ليصير قائلها فحلًا خنذيذاً، وشاعراً مغلقاً، وفي بيوت الشعر الأمثال، والأوابد، ومنها الشواهد، ومنها الشوارد[2]، وكان زهير بن أبي سلمى يسمي كبار قصائده الحوليات»[3].

كما تركزت بعض أحكامهم في جمل سارت على كافة الألسنة كقولهم: «أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب،

(١) البيان والتبيين للجاحظ تحقيق هارون ١/٢٢٧.
(٢) نفسه ٢/٤٠٩.
(٣) نفسه ٢/٤٠٩.

والأعشى إذا طرب»[1]. فعلى أي أساس كانت تقوم أحكامهم النقدية؟ وبأي مقياس كانوا يصفون كلامهم؟ وعلى أي قاعدة كانوا يختارون ألفاظهم العذبة، ويراجعون قصائدهم وينقحونها ويقلبون فيها آراءهم؟ وما هي الأسس التي كانت تساعدهم على الخلق الفني الجميل.

إننا نؤمن بأن هذه الأحكام كانت تقوم على ذوق عربي أصيل وإحساس فني خالص ونؤمن بأن الله اختصهم بالبيان وبمعرفة فن القول وضروبه، تمهيداً لنزول معجزته الكبرى ونؤمن بأن البيئة لها أثرها في تكوين الذوق الأدبي وتصور الفنية الأدبية.

ولكن بجانب كل ذلك كانت هناك دربة وممارسة وتدريب ودراسة على تأتي القول الجميل، وكانت هناك أسس وقواعد ومقاييس متعارفة ومشهورة ومتوارثة تذكر لنا كتب التاريخ أن كل شاعر كبير كان له رواة يحفظون شعره، ويتدارسونه فيما بينهم، ويسألون الشاعر عن كل فن من فنون قوله، ولا بد أنه بدوره كان يعلمهم تأتي القول، وكيف يخاطبون طبقات الناس. ويعرفهم ما لا نعرفه اليوم من طرق إنشاء الكلام الجيد وتمييزه عن الرديء.

وفي أقدم المأثور من الشعر الجاهلي وردت ألوان بيانية: كالتشبيه وأنواع المجاز وأنواع البديع التي ذكرها الخطيب القزويني.

ولكن لم ترد هذه الألوان على شكل محدد كما عهدناها عن السكاكي ومن لف لفه، ربما كانت طريقتهم تخالف كل ما عهدناه، وربما لم تدون لجهلهم بالكتابة، وربما لم يحتاجوا إلى تدوينها، لأنهم أمنوا على أنفسهم

---

(١) الصناعتين ٢٣ لأبي هلال العسكري تحقيق البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م طبع الحلبي، وأعجاز القرآن للباقلاني صفحة ٤٥.

مخالفتها، لأنهم كانوا أمناء على بيانهم، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يخونوه، والدليل على ذلك أن الله حينما أنزل القرآن الكريم لم ينصب لهم حكماً غير أنفسهم بل تركهم يحكمون على إعجاز القرآن، وخلاهم وأمانتهم العلمية البيانية.

الشعر الجاهلي:

ولما كان ما بقي من الشعر الجاهلي هو السند الوحيد الذي يستند عليه الباحث، ليثبت أن العرب الذين شوفهوا (بالقرآن الكريم) وتحدوا به كانوا يتمتعون بملكة بيانية ونقدية منقطعة النظير، ولأن دراسته دراسة واعية تكشف لنا بقدر استطاعتنا عن نواحي الإعجاز القرآني كان ـ بلا شك ـ هدف الإهتمام في القديم والحديث.

ولعل أول من اهتم بالشعر الجاهلي ـ في القديم ـ هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب صاحب الرأي الأول في جمع (القرآن الكريم) خوفاً عليه من الضياع أو إن شئت قلت: خوفاً عليه من التحريف والزيادة والنقص، وهو الذي بقي للمسلمين بعد ذهاب الرسول ﷺ إلى جوار ربه.

فليس من المستبعد أن يكون الفاروق ـ رضي الله عنه ـ قد أهمه أمر (الشعر الجاهلي) الذي عليه مدار الإعجاز وبيان وجه إعجازه، كما أهمه في الأول أمر القرآن الكريم الذي عليه مدار سعادة المسلمين في الدنيا والآخرة.

فقال: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهيت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت

العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك، وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره»[1] فهو يقرر أن (الشعر الجاهلي) ضاع منه الكثير ولم يبق منه إلا القليل ولا نذهب بعيداً إذا قلنا: إن الفاروق كان يهدف إلى تحقيق غرضين: أولهما: الحرص على ما بقي من (الشعر الجاهلي) وتدوينه. وثانيهما: دراسته وحفظه والتمرس به ليظل الذوق عربياً خالصاً يدرك دلائل الإعجاز القرآني.

وجاء أبو عمرو بن العلاء ونبه أيضاً على ضياع أكثر (الشعر الجاهلي) فقال: «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير»[2].

وفي القرن الثاني الهجري نشطت البيئات العلمية ودونت العلوم، واهتم اللغويون والنحاة والرواة بجمع الشعر وروايته والإستشهاد به.

وجاء ابن سلام وألف كتابه (طبقات الشعراء) وتعرض فيه للقليل الباقي من (الشعر الجاهلي) وقرر بأن بعضه محول مدسوس منبه عليه، وذكر لذلك أسباباً يقول: «فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها، استقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار، فقالوا على ألسن شعرائهم ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك، ولا ما وضع المولدون، وإنما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء أو الرجل

---

(١) طبقات الشعراء الجاهليين والأسلاميين لأبن سلام ـ مكتبة الثقافة العربية ١٧.
(٢) المرجع نفسه.

ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الإشكال»[1].

ثم حكى خبر أبي عبيدة الذي يقول فيه: «إن ابن داود بن متمم بن نويره قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي في الجلب والميرة، فنزل النحيت، فأتيته أنا وابن نوح فسألناه عن شعر أبيه متمم وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته، فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لنا وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي على كلامه، فيتذكر المواضع التي ذكرها متمم، والوقائع التي شهدها، فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله، ويقول: وكان أول من جمع أشعار العرب، وساق أحاديثها حماد الراوية، وكان غير موثوق به كان ينحل شعر الرجل غيره ويزيد في الأشعار»[2].

ثم جاء الباقلاني فنكب (الشعر الجاهلي) على يديه بحسن نية حينما - هاجمه - متأثراً بعاطفة قوية ضد الملحدين الذين كانوا يقارنون بينه وبين القرآن الكريم، ولا يكتفون بالمقارنة فحسب حتى يفضلونه على القرآن الكريم[3].

فلما كان العصر الحديث بعثت القضية التي قدم بها العهد، بعثت في اعتدال حيناً وفي مغالاة حيناً آخر.

وكان بعض المستشرقين هم الذين بعثوا القضية، ولعل أسبقهم إلى ذلك (نولدكه) سنة ١٨٦٤، وبعد ثماني سنوات تبعه (آلورد)، ثم تبعهما (بروكلمان) وغيره، وهم مع شكهم في الشعر الجاهلي لم يتوسعوا في تطبيق الشك عليه كله.

---

(١) طبقات الشعراء الجاهليين والأسلاميين لأبن سلام مكتبة الثقافة العربية ٢٣.

(٢) المرجع نفسه ٢٣، ٢٤.

(٣) أعجاز القرآن للباقلاني ٢٩، ١٨٤ - ٢١٠ تحقيق خفاجي.

أما الذي توسع فهو (مرجليوث)، إذ توسع في تفصيل القضية والتدليل على الشك[1].

ثم تابعهم الدكتور طه حسين، إذ عرض القضية عرضاً مفصلاً معللاً يقول: «ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الإعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. . .»[2] ثم يقول: «إن ما تقرأوه على أنه شعر امرىء القيس، أو طرفة أو ابن كلثوم، أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب، أو صنعة النحاة، أو تكلف القصاص، أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين»[3].

فرأيه أن شعر الربعيين واليمنيين الجاهلي منحول، وأما الشعر المضري الجاهلي فقد ذهب وضاعت كثرته ولم يبق لنا منه إلا شيء قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً، وهذا المقدار القليل الذي بقي لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والنحل، حتى أصبح من العسير جداً، إن لم يكن من المستحيل، تخليصه وتصفيته[4].

ويرجع أسباب نحل الشعر الجاهلي إلى السياسة أو الدين أو القصص، أو الشعوبية أو الرواة أنفسهم.

وقد ناقش الدكتور أحمد الحوفي في كتابه «الحياة العربية من الشعر الجاهلي» أسباب النحل والوضع التي ارتكز عليها الدكتور طه حسين

---

(١) الحياة العربية من الشعر الجاهلي د/ الحوفي ط ٤ نهضة مصر ص ٢٣.
(٢) في الأدب الجاهلي لطه حسين ٦٥ ط ١٠ دار المعارف.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه ٢٤٨.

وانتهى إلى أن الشعر الجاهلي اعتمد على روايات متصلة، أكثرها صحيح موثوق به، وترجح له أن بعضه كان مكتوباً في الجاهلية، وفي صدر الإسلام، وأن الرواة الإسلاميين والمدونين استقوا من سابقيهم مشافهة واستقوا من كتب مدونة حيناً آخر، وأنهم فحصوا ما سمعوه وما قرأوه، وذكروا الروايات المختلفة وعلقوا عليها. وإذا كان الوضع قد لحق بعض هذا الشعر، فإن الموضوع قليل، ولم يغب أكثره عن القدماء[1].

وناقش المرحوم العقاد أسطورة الرواة وكذب اسناد هذا الشعر لهم وكان مما قاله: «إن اعتساف التاريخ أهون من اعتساف الفروض الأدبية التي لا تقبل التصديق فما من قارىء للأدب يسيغ القول بوجود طائفة من الرواة يلفقون أشعار الجاهلية، كما وصلت إلينا ويفلحون في ذلك التلفيق. إذ معنى ذلك (أولاً) أن هؤلاء الرواة قد بلغوا من الشاعرية ذروتها التي بلغها امرؤ القيس، والنابغة، وطرفة، وعنترة، وزهير، وغيرهم من فحول الشعر في الجاهلية، ومعنى ذلك (ثانياً) أنهم مقتدرون على توزيع الأساليب على حسب الأمزجة والأعمار والملكات الأدبية.

فينظمون بمزاج الشاب طرفة ومزاج الشيخ زهير، ومزاج العربيد الغزل امرىء القيس ومزاج الفارس المقدام عنترة بن شداد، ويتحرون لكل واحد (مناسباته) النفسية والتاريخية، ويجمعون له القصائد على نمط واحد في الديوان الذي ينسب إليه، ومعنى ذلك (ثالثاً) أن هذه القدرة توجد عند الرواة، ولا توجد عند أحد من الشعراء، ثم يفرط الرواة في سمعتها وهم على هذا العلم بقيمة الشعر الأصيل، وما من ناقد يسيغ هذا

(١) الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٤٩، ٥٠.

الفرض ببرهان فضلاً عن إساغته بغير برهان»[1].

ويقول الدكتور (ج هيوارث دن) في هذا الصدد ما نصه: «على أن عاقلاً من الناس تكون له مثل هذه المقدرة لا يرضى أن يغض من أدبه ويبخس من ذات نفسه فينسب كل هذا الإنتاج البديع إلى غيره ويدعيه لمن هو دونه، لا يجر بذلك إلى نفسه غنيمة، ولا يفيد فائدة، ولئن كانت غايته من ذلك الصيت والشهرة، وأن يقال عنه أنه أروى الناس للشعر وأحفظ أهل العصر للخبر لقد تكون نسبة هذه الأشعار والأخبار كلها إليه أجلب للشهرة وأطير للذكر وأعود بما يرجو من الفائدة»[2].

والأستاذ البهبيتي في كتابه (تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري) تعرض لقضية توثيق الشعر الجاهلي وانتهى إلى أن «من هذه الأصول والأشعار ما عبثت به العصبية، ولكن النقاد في العصر العباسي قد كشفوا عنه، حتى لا تجد منها شعراً مروياً في كتاب إلا وهو مقرون بالحكم عليه، وعدم تصحيح نسبته إلى صاحبه وبيان الأسباب في ذلك. وقد يكون صاحب الأغاني أشد الناس وأكثرهم تتبعاً لهذه النواحي»[3].

ويرى أن القسم السليم من هذا الشعر الجاهلي أشد قدسية عند الناس من أن يذهب فبقي دالاً بنفسه على قيمته[4].

ثم عرض في كتابه للخصائص الكبرى للفن الجاهلي وقرر أنها خصائص فن مركب معقد، تام بالغ منزلة من النضج لم يكد يبلغها في

---

(١) أنظر اللغة الشاعرة للعقاد ١١٦، ١١٧ نشر الأنجلو م مخيمر ١٩٦٠.
(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ١٢ د/ج هيوارث دن مكتبة الثقافة العربية.
(٣) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ٥١ ط دار الكتب المصرية.
(٤) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ٥١ ط دار الكتب ١٩٥٠.

ميزان الشاعرية الصحيحة شعر عصر جاء بعده في العربية»[1].

ثم يصف الشعر الجاهلي بأنه قد تناول كل موضوع يمكن أن يمر بخاطر شاعر، ويحرك نفسه، ويثير خواطره، وهو إن لم يبق لنا كله فقد بقي من الإشارات والدلالات الكافي الكاشف لخواصه وجوانبه»[2].

وفي رأيه أن الشعر الجاهلي فرض نفسه على عهود الشعر العربي، والشعراء جميعهم عالة عليه، وفي صدد ذلك عقد مقارنة بين امرىء القيس وبشار أظهر فيها تفوّق الأول على الثاني»[3].

ومع تقديرنا للجهود التي بذلها الأستاذ البهبيتي في كتابه السالف الذكر إلا أننا من خلال قراءتنا لبعض أشعار الجاهليين التي مرت علينا أثناء الدراسة وغيرها نحس إحساساً عميقاً بأن الشعر الجاهلي ما زال في أشد الحاجة إلى دراسة عميقة متذوقة تحاول أن ترسم صورته الأدبية الجميلة. ونعتقد بأن في ذلك الخير الكثير.

رابعاً ـ تحدي القرآن الكريم للعرب وتقريعهم، وإثارة حميتهم لأجل أن يأتوا بمعارضه فلم يأتوا:

عرف[4] النبي ﷺ (إعجاز القرآن) منذ اللحظة الأولى لنزوله حين فاجأه جبريل في غار (حراء) وقال: «اقرأ؟» فقال: «ما أنا بقارىء»، ثم لم يزل به حتى قرأ: «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم».

(١) نفسه ١٠٤.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ٣٥٦، ٣٥٧.

(٤) أعجاز القرآن للباقلاني ٣٨، ٥١.

رجع بها وهو يرجف فؤاده، فدخل على خديجة رضي الله عنها، فقال: «زملوني زملوني» فزملوه، حتى ذهب عنه الروع. «وذلك أنه قد أتاه أمر لا قبل له به، وسمع مقالاً لا عهد له بمثله، وكان رجلاً من العرب، يعرف من كلامها ما تعرف، وينكر منه ما تنكر. كان هذا الروع الذي أخذه، أول إحساس في تاريخ البشر بمباينة هذا الذي سمع، للذي كان يسمع من كلام قومه، وللذي كان يعرف من كلام نفسه»[1].

وقد ظل طول حياته، من تلقاء نفسه، يفرق بوضوح بين الوحي الذي ينزل عليه، وبين أحاديثه الخاصة التي كان يعبر بها بإلهام من الله: مما يجول في نفسه من خواطر وأفكار كان ذا صفة إنسانية محضة لا يمكن أن تختلط بالكلام الرباني، ولذلك نهى النبي ﷺ أول العهد بنزول الوحي عن تدوين شيء سوى القرآن. فقال: «من كتب عني شيئاً فليمحه»، لكي يحفظ للقرآن صفته الربانية، ويحول دون اختلاطه بشيء ليست له هذه الصفة القدسية. بينما كان عند نزول الوحي - ولو آية أو جزء آية - يدعو أحد الكتبة فوراً ليدون ما نزل من القرآن»[2].

وكذلك القوم الذين شوفهوا بالقرآن عرفوا إعجازه من أول الأمر، ولذا تملكهم الخوف على من كانوا يعرفون مزية الكلام من قومهم أن يأخذهم الإيمان بأنه ليس من كلام البشر فيؤمنوا، بمحمد ودينه، يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لاَ تَسْمَعُواْ لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[3] - أي اجعلوه لغواً وباطلاً، واتخذوه

---

(١) تقديم بقلم محمود شاكر لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ترجمة عبد الصبور شاهين ١٩، ٢٠ نشر مكتبة دار العروبة مطبعة دار الجهاد.

(٢) أنظر البرهان في علوم القرآن ٢٣٢، مباحث في علوم القرآن والحديث د/ صبحي الصالح ٣٢.

(٣) سورة فصلت ٢٦.

هزواً لعلكم تغلبون بذلك، فإنكم إن ناظرتموه أو خاصمتموه يوماً غلبكم»[1].

ولم يقل رؤساء قريش لأتباعهم وأشياعهم هذه المقالة، وهم في نجوة من سحر القرآن. فلولا أنهم أحسوا أن هذا الكلام ليس من كلام البشر، ما أمروا أتباعهم هذا الأمر، وحذروهم بهذا التحذير، الذي هو أدل من كل قول على اعترافهم بإعجاز القرآن الكريم.

ولكن القوم لم يكتفوا بهذا التحذير بل ضموا إلى ذلك وسيلة أخرى، وهي التهوين من شأن القرآن الكريم، ووصفه جزافاً بالأساطير، تقول الآية الكريمة: ﴿وَقَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[2]. بل طلبوا من النبي ﷺ أن يأتي لهم بقرآن غير هذا القرآن أو يبدله، يقول سبحانه: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ، قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُون لِقَاءَنَا ائْت بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ. قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[3].

ولما قالوا تكبراً وعناداً: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذا﴾[4]. كان لا بد من التحدي الذي لا مناص منه والذي يتفق مع نجاح الدعوات السليمة التي هي مبنية على أساس قوي متين، يقول المرحوم الأستاذ الرافعي: «الحجة الصحيحة فإنها أبداً في حاجة ماسة إلى حجة أخرى تؤيدها أو تفسرها، أو تمنع اللبس بينها وبين غيرها، فكل شيء فإنما صحته وتمامه في معارضته ونقده، إذ المعارضة نصف الحق، وإن هي لم تكن حقاً، لأنها تبينه وتجلوه،

---

(١) السيرة لابن هشام ١/٣٣٥ تحقيق مصطفى السقا وآخرين الحلبي ١٩٣٦م ١٣٥٥ هـ.
(٢) سورة الفرقان ٥ .
(٣) سورة يونس ١٥ .
(٤) سورة الأنفال ٣١.

وتقطع عنه الألسنة، وتنفي عنه الظنة، ومن هنا يظهر لك السر المعجز الغريب البالغ منتهى الدقة في القرآن الكريم، فإن هذا الكتاب من دون الكتب السماوية والأرضية هو وحده الذي انفرد بتحدي الخلق وإثبات هذا التحدي فيه، وبذلك قرر أسمى قواعد الحق الإنساني، ووضع الأساس الدستوري الحر لإيجاد المعارضة وحمايتها، وأقام البرهان لمن آمنوا على من كفروا، وكان العجز عنه حجة دامغة معها من القوة كالذيّ مع الحجة الأخرى في إعجازه قسماً بالحجتين جميعاً، وذلك هو المبدأ الذي لا استقلال ولا حريَّة بغيره، وما الصواب إذا حققت - إلا انتصار في معركة الآراء، ولا الخطأ إلا اندحار فيها لا أقل ولا أكثر. وبهذا وحده يقوم الميزان العقلي في هذه الإنسانية»[1].

لذلك سلك القرآن الكريم مع خصومه طريق المعارضة وتحداهم وقرعهم ليثير حميتهم.

فطالبهم - أولاً - أن يأتوا بمثله[2] يعاون بعضهم بعضاً في الإتيان بمثل هذا الذي جاء به محمد ﷺ وحده. وترك لهم الحرية أن يستعينوا في ذلك بالإنس والجن جميعاً، يقول سبحانه في سورة الإسراء: ﴿**قُلْ لَئِنِ آجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾[3]. فعجزوا عن الإتيان بمثله.

ولكنهم استمروا في عنادهم، فعاد القرآن إلى تحديهم بما هو أهون من سابقه، فطالبهم أن يأتوا بمثل سورة منه. يقول سبحانه في سورة يونس

---

(١) تحت راية القرآن للرافعي الطبعة الأولى صفحة ٣٣٧ - المطبعة الرحمانية سنة ١٣٤٥ هـ ١٩٢٦ م
(٢) البرهان للزركشي ٢/١١٠ .
(٣) سورة الأسراء ٨٨ .

التي كان نزولها بعد سورة الإسراء[1]: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ، وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[2]، وفي هذه المرة لم يمنعهم من الإستعانة بالغير ولكنهم مع ذلك لم ينالوا إلا عجزاً.

ثم تنـزَّل معهم تنزُّلًا آخر. يقول الله سبحانه في سورة هود التي نزلت بعد سورة يونس: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ، وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[3].

وآية التنـزل معهم هنا أنه قد افترض لهم أن القرآن مفترى كما زعموا، وإذن يكون من صنع البشر، ومحمد ﷺ ليس إلا بشراً مثلهم، فما المانع أن يفتروا كما يفتري هو، على ما كانوا يدعون.

ولم يطالبهم في هذه المرة أن يأتوا بمثل القرآن في علو أسلوبه، وسمو معانيه وبالغ حكمته، بل طالبهم بأن يأتوا بعشر سور مماثلة له في النظم ولو ملئت زوراً من القواعد، وبهتاناً من الأساطير، وأفسح لهم من مجال القول في طلبه العشر، إذ عسى أن يفلحوا في بعضها، إذا خانهم التوفيق في كلها.

ولما بلغ بهم العجز نهايته ـ وهم الحريصون الحرص كله على إفحام محمد ﷺ، وفشله في دعوته ـ عاد فتزل معهم فوق ما نزل في سابقه، فتحداهم أن يأتوا بحديث مثله أي حديث كان، لا على أن يكون القرآن،

---

(١) إعتمدت في ترتيب سور القرآن الكريم على المصحف العثماني وعلى كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/١٩٣، ١٩٤ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ١٩٥٧ ط الحلبي، التعريف بالقرآن والحديث للشيخ الزفزاف ١١ ـ ١٣ ط ١ السنة المحمدية.

(٢) سورة يونس ٣٨.

(٣) سورة هود ١٣.

ولا سورة من القرآن، ولا عشر سور مفتريات على نحو نظم القرآن، فقال في سورة الطور المكية التي نزلت بعد سورة (هود): ﴿**فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُواْ صَادِقِينَ**﴾[1]، فعجزوا كذلك.

وفي المدينة حاول كفارها أن يرددوا مقالة أهل مكة مع ما رأوا من عجزهم فعاد القرآن الكريم إلى تحديهم، وطلب منهم جميعاً أن يجمعوا أنفسهم وآلهتهم عسى أن يفلحوا في الإتيان بسورة من مثله، فقال في سورة البقرة المدنية[2]: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ، وَآدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[3].

ففي هذه المرة تنزل معهم من طلب المماثل إلى طلب شيء مما يماثل، فهو لا يطلب منهم المماثلة التامة، بل يطلب سبحانه ـ منهم أن يأتوا بشيء فيه جنس المماثلة على وجه التقريب لا التجديد، وهذا منتهى ما يمكن من التنـزل، ولذا كان هو آخر صيغ التحدي نزولاً، فلم يجيء التحدي بلفظ (من مثله) إلا في سورة البقرة المدنية، وسائر مراتب التحدي بلفظ مثله في الذي نزلت بمكة قبل ذلك، ولذلك حكم عليهم بقوله: ﴿**فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَنْ تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾[4]. لقد حكم عليهم حكماً مؤبداً بأنهم لن يستطيعوا معارضته، ثم هددهم بالعذاب بالنار وسواهم بالأحجار[5]، فلو كانوا يستطيعون معارضة القرآن الكريم لما سكتوا، وهم الأعداء الألداء أصحاب العزة والنعرة الجاهلية، وقد نكل

---

(١) سورة الطور ٣٤.
(٢) التعريف بالقرآن والحديث للشيخ الزفزاف ١٢.
(٣) سورة البقرة ٢٣.
(٤) سورة البقرة ٢٤.
(٥) أنظر النبأ العظيم د/محمد عبد الله دراز ٧٨.

بهم، وأحرجهم، وبين عدم قدرة بيانهم، وعجزه عن مباراة القرآن، وهم أشد الناس اعتزازاً به وفخراً، فلما لم يجدوا ثغرة ينفذون منها إلى معارضته، ولا باباً يلجون منه. بل وجدوا أنفسهم أمام بلاغة محكمة، ونظم بديع، وبيان من لدن حكيم عليم.

ولما فكروا ما شاء الله لهم أن يفكروا، واستيقنوا من عجزهم، لم يكن لهم بد من المجاهرة بعداوة النبي ﷺ، فأعلنوا عليه الحرب، وعلى من آمن به، واستبدلوا بالقلم السيف، وضحوا في سبيل ذلك بكل غال ورخيص.

ولم يلجأوا إلى هذه الحيلة إلا لأنهم لم يستطيعوا معارضته، وآمنوا بأن هذا ليس بقول بشر، فآمن منهم بالنبي ﷺ - من آمن، وكفر منهم - من كفر حسداً واستكباراً من عند أنفسهم.

فثبت إعجاز القرآن الكريم ودل على صدق محمد ﷺ، وأنه مرسل من قوة فوق قوى البشر[1].

وأما ما قيل من أن مسيلمة الكذاب قد زعم أنه أوحى إليه بكلام كالقرآن من مثل قوله: «إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر» وقوله: «والطاحنات طحناً، والعاجنات عجناً، والخابزات خبزاً»، فليس من المعارضة في قليل ولا كثير[2]، وليس يعدو أن يكون من تفكهات الرواة.

ويروي لنا التاريخ - أيضاً - أن ابن المقفع وأبا الطيب المتنبي وأبا العلاء المعري حدثتهم نفوسهم مرة أن يعارضوا القرآن الكريم، فما كادوا يبدأون هذه المحاولة حتى انتهوا منها بتكسير أقلامهم وتمزيق صحفهم،

(١) أعجاز القرآن للباقلاني ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) أنظر بيان إعجاز القرآن للخطابي ضمن مجموعة ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ٥٣ - ٦٠ ط دار المعارف.

لأنهم لمسوا بأنفسهم وعورة الطريق واستحالته، وأغلب الظن أنهم كانوا يعتقدون من أعماق قلوبهم بلاغة القرآن وإعجازه من أول الأمر، وإنما أرادوا أن يضموا دليلاً جديداً إلى ما لديهم من أدلة ذاقوها بحاستهم البلاغية، منّ باب (ولكن ليطمئن قلبي)[1]، على أن كثيراً من الباحثين ينكر معارضة أمثال هؤلاء للقرآن الكريم[2].

وأما ما رواه ابن رشيق في العمدة: من أن فصحاء قريش عكفوا على باب البر وسلاف الخمر ولحوم الضأن، والخلوة، إلى أن بلغوا مجهودهم، فلما سمعوا قول الله عز وجل: ﴿وَقِيلَ يَآ أَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ وَيَا سَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ، وَقُضِيَ الأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ، وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[3] يئسوا مما طمعوا فيه، وعلموا أنه ليس بكلام مخلوق[4].

فأين معارضتهم إلى هذه الآية؟ فإن قيل: «لم تنقل إلينا، وغيب عنا ذكرها وكتم الخبر فيها، لما اتسع الإسلام، وخافوا على أنفسهم، فانقطع رسمها وامحى أثرها»[5].

يجيب الإمام الخطابي[6] على هذا قائلاً: «إن الأمر فيه خارج عما جرت به عادات الناس، خواصهم وعوامهم من نقل الأخبار، والتحدث بالأمور

---

(١) أنظر النبأ العظيم ١٤ ومناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ٢/٢٣١.
(٢) أعجاز القرآن للباقلاني ٥٩، مع المتنبي لطه حسين ٩٩ ط ١٥ دار المعارف، وحول أعجاز القرآن د/العماري ٢٦/٢٧/٤٧/٥٥/٥٦سلسلة الثقافة الإسلامية ٤٤ جمادي الآخر ١٣٨٣ هـ.
(٣) سورة هود ٤٤.
(٤) العمدة لأبن رشيق ١/٢١١ تحقيق محي الدين ط ٢ ١٩٥٥م السعادة.
(٥) أنظر بيان إعجاز القرآن للخطابي ٥٠ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني ط دار المعارف تحقيق د/ خلف الله ود/ سلام.
(٦) الخطابي: هو الأديب المحدث أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي المتوفي سنة ٣٨٨ هـ

التي لها شأن، وبالنفوس تعلق، ولها فيها وقع. وكيف يجوز ذلك عليهم في مثل هذا الأمر العظيم، الذي قد انزعجت له القلوب، وسار ذكره بين الخافقين.. ولو جاز ذلك مثل في هذا الشأن مع عظيم خطره وجلالة قدره لجاز أن يكون قد خرج في ذلك العصر نبي آخر وأنبياء ذوو عدد، وتنزلت عليهم كتب من السماء، وجاءوا بشرائع مخالفة لهذه الشريعة، وكتم الخبر فيها فلم يظهر. ـوهذا ما لا يتوهم أن يكون لخروجه من سوم الطباع ومجاري العادات»[1] فكذلك هذا الزعم.

«وتحدثنا الأيام القريبة أن زعماء البهائية، والقاديانية وضعوا كتباً يزعمون أنهم يعارضون بها القرآن، ثم خافوا وخجلوا أن يظهروها للناس، فأخفوها، ولكن على أمل أن تتغير الظروف، ويأتي على الناس زمان تروج فيه أمثال هذه السفاسف، إذا ما استحر فيهم الجهل باللغة العربية وآدابها، والدين الإسلامي وكتابه»[2].

والحقيقة والواقع أنه لم يعارض القرآن أحد.

بقي علينا أن نعرف السر الذي أعجزهم فيه.

---

(١) أنظر بيان إعجاز القرآن للخطابي ص ٥٠.

(٢) أنظر النبأ العظيم ٧٤، مناهل العرفان للزرقاني ٢/٢٣١؛ الوحي المحمدي ٦٩ للسيد محمد رشيد رضا ط ٥ دار المنار ١٩٥٥.

وجه إعجار القرآن الكريم في عصر صدر الإسلام

سحر القرآن الكريم العرب منذ اللحظة الأولى لنزوله، ووقفوا منه مبهورين حيارى لا يدرون ماذا يقولون سواء منهم من هداه الله للإيمان، ومن جعل على بصره غشاوة.

يحكي القرآن عن الذين يخشون ربهم بأن جلودهم تقشعر عند سماعه. يقول: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[1].

ويروي لنا التاريخ أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - رق قلبه وأسلم حينما سمع القرآن الكريم. يقول ابن هشام وابن سعد ما ملخصه: أن عمر خرج متوشحاً بسيفه يريد رسول الله ﷺ - ورهطاً من أصحابه قد اجتمعوا في بيت عند الصفا، وهم قريب من أربعين بين رجال ونساء، وفي الطريق لقيه نعيم بن عبد الله، فسأله عن وجهته، فأخبره بغرضه، فحذره بني عبد مناف، ودعاه أن يرجع إلى بعض أهله: ختنه سعيد بن زيد بن عمر، وأخته فاطمة بنت الخطاب زوج سعيد، فقد صبآ عن دينهما.

فذهب إليهما عمر رضي الله عنه، وهناك سمع خباب بن الأرت يتلو عليهما القرآن الكريم، فاقتحم الباب، وبطش بختنه سعيد، وشج أخته فاطمة ..... ثم أخذ الصحيفة، بعد حوار، وفيها سورة (طه) فلما قرأ صدراً منها، قال: «ما أحسن هذا الكلام وأكرمه»، ثم ذهب إلى النبي

(١) سورة الزمر ٢٣.

ﷺ ـ فأعلن إسلامه، فكبر النبي تكبيرة، عرف أهل البيت من أصحابه أن عمر رضي الله عنه ـ أسلم[1].

وكان لأبي بكر مسجد عند باب داره في بني جمح، فكان يصلي فيه، وكان رجلاً رقيقاً إذا قرأ القرآن استبكى[2].

وقدم وفد من أهل اليمن على أبي بكر رحمه الله، فقرأ عليهم القرآن فبكوا فقال أبو بكر: هكذا كنا، حتى قست القلوب[3].

وحينما عرض أسعد بن زرارة ومصعب بن عمير الإسلام على أسيد ابن حضير وقرأ مصعب عليه القرآن الكريم، قال: ما أحسن هذا الكلام وأبلغه[4].

وقصة الوليد بن المغيرة توضح مدى تأثير القرآن في نفوس المشركين وهي في اختصار: قام النبي ﷺ في المسجد يصلي، والوليد بن المغيرة قريب منه يسمع قراءته، فلما فطن النبي عليه السلام لاستماعه أعاد قراءة الآية، فانطلق الوليد حتى أتى مجلس قومه، فقال لهم: «تزعمون أن محمداً مجنون، فهل رأيتموه يخنق قط؟ تزعمون أنه كاهن، فهلا رأيتموه قط تكهن؟ تزعمون أنه شاعر وما فيكم أحد أعلم بالشعر مني، فهل رأيتموه ينطق بشعر قط؟ تزعمون أنه كذاب، فهل جربتم عليه شيئاً من الكذب؟ يسألهم ويجيبونه. كلا. في كل سؤال. حتى أعياهم أن يردوا كلامه، فسألوه رأيه في تفسير بلاغة القرآن، ففكر ثم قال: ما هو إلا سحر يؤثر. أما رأيتموه

---

(١) أنظر الطبقات الكبرى لأبن سعد ٢٦٧/٣ بيروت ١٩٥٨، السيرة النبوية لأبن هشام ٣٦٩/١ وما بعدها حققها مصطفى السقا وآخرون ط الحلبي ١٩٣٦، إعجاز القرآن للباقلاني ٥٣.

(٢) السيرة النبوية لأبن هشام ١٣/٢.

(٣) البيان والتبيين للجاحظ ١٥١/٣ تحقيق هارون.

(٤) السيرة النبوية لأبن هشام ٧٨/٢.

يفرق بين الرجل وأهله وولده ومواليه؟ فهو ساحر، وهذا هو السحر المبين»[1].

وقصة عتبة بن ربيعة نموذج آخر من النماذج التي تكشف لنا عن تأثير القرآن الكريم في نفوس المشركين وهي في اختصار: كان عتبة بن ربيعة سيداً في قومه، فقال يوماً وهو جالس في نادي قريش، ورسول الله ﷺ جالس في المسجد وحده: يا معشر قريش، ألا أقوم إلى محمد فأكلمه وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه أيها شاء، ويكف عنا؟ ......، فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلمه، فقام إليه عتبة حتى جلس إلىٰ رسول الله ﷺ، وكلمه وعرض عليه أموراً لعل النبي الكريم يقبل منها بعضها، فأخذ يقول والنبي يسمع حتى أتى على آخرها، فقال له النبي ﷺ: أقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم. فتلا عليه النبي عليه السلام صدر سورة (فصلت) ثم قال له: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك.

فلما عاد عتبة إلى قومه قال: إني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، يا معشر قريش، أطيعوني، واجعلوها بي ......، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وأن يظهر على العرب فملكه ملككم وعزه عزكم، وكنتم أسعد الناس به، قالوا: سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه، قال: هذا رأيي فيه، فاصنعوا ما بدا لكم[2].

وقصة استماع قريش إلى قراءة النبي ﷺ نموذج ثالث على قوة تأثير القرآن الكريم، وملخصها:

---

(١) المصدر السابق ١/٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) السيرة النبوية لأبن هشام ١/٣١٣.

.. أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل بن هشام، والأخنس بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله ﷺ، وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فيأتوا يستمعون له، ..... حتى إذا طلع الفجر تفرقوا ويجمعهم الطريق، ...... فعلوا ذلك ثلاث ليال، ثم في نهاية الأمر تعاهدوا ألا يعودوا[1].

ويخبرنا القرآن الكريم أن أهل الكتاب حينما سمعوا القرآن فاضت أعينهم من الدمع يقول سبحانه: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنْزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾[2] ويقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً، وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا. إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً، وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُون وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً﴾[3].

وكذلك يحكي لنا القرآن موقف الجن حين سمعوه، وعادوا إلى قومهم مؤمنين، ويصفونه بالعجب والهداية إلى الرشد تقول الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا، فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْاْ إِلَى قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِينَ. قَالُواْ يَا قَوْمنا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلى الْحَقِّ وَإِلى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4]، وتقول أيضاً: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾[5].

(١) أنظر المرجع السابق ص ٣٣٧، ٣٣٨ جـ ١.
(٢) سورة المائدة ٨٣.
(٣) سورة الأسراء ١٠٧ ـ ١٠٩.
(٤) سورة الأحقاف ٢٩، ٣٠.
(٥) سورة الجن ١، ٢.

هذا هو موقف المؤمنين والمشركين وأهل الكتاب والجن من القرآن الكريم وهو موقف المبهور المتحير العاجز عن الإتيان بسورة من مثله. فما هو هذا السر الذي حيرهم وأذهلهم وأعجزهم؟

أهو ما فيه من الأخبار عن الغيوب المستقبلة من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾[1]، وقوله سبحانه في أهل بدر: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[2]. وقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا﴾[3]،وكقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾[4]. وقوله: ﴿الٓمٓ. غُلِبَتِ الرُّومُ﴾[5]. وغير ذلك مما أخبر به أنه سيقع فوقع.

أم هو ما تضمن من أخباره عن قصص الأولين وسائر المتقدمين، حكاية من شاهدها وحضرها، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا...﴾[6].

أو هو ما فيه من تشريعات محكمة، أو ما فيه من علوم كونية في خلق الكون والإنسان.

كل هذا مردود بأنه يستلزم أن الآيات التي لا خبر فيها عن المستقبل أو الماضي أو التي لا تشريع محكم فيها، ولا تشير إلى علوم كونية في خلق الكون والإنسان، لا إعجاز فيها، وهو باطل، «فقد جعل الله كل سورة

---

(١) سورة الفتح ١٦.
(٢) سورة القمر ٤٥.
(٣) سورة الفتح ٢٧.
(٤) سورة النور ٥٥.
(٥) سورة الروم ١، ٢.
(٦) سورة هود ٤٩.

معجـزة بنفسها. . . وإن كـانوا يعـدون مثل هـذه الأمـور من أوجـه الإعجاز»[1].

كما أن هذه الأمور لا تناسب العرب الذين شوفهوا بالقرآن الكريم، وتحدوا به ـ لما علمناه من أن شرط التحدي أن يكون الخصم متمكناً من الجهة التي تتحداه بها وإلا بطل التحدي. وأيضاً السور الأولى نزلت وليس فيها إخبار عن غيب، ولا تشريع ولا علوم، ومن الثابت أنهم أعجبوا بها منذ اللحظة الأولى لنزولها إذن لا بد أن تحتوي على السر الذي أعجزهم.

نحن نعلم أنهم قوم اشتهروا بالبيان وبرعوا فيه، وقد أعجبوا ببلاغة القرآن الكريم وشعروا بسموه عن قول البشر، ووصفوه بأنه سحر، ومعنى هذا أنهم يعتقدون أن القرآن لا يستطيع أن يقوله إلا من أوتي قوة خارقة ليست من جنس قوى البشر.

إذن لا يمكن أن يكون الوجه الذي أعجزهم، والسر الذي حيرهم إلا ناحية القرآن اللغوية.

ولكن أين يكمن هذا السر من اللغة؟ أفي الحروف أم في الألفاظ أم في التراكيب؟

كل هذا مردود، لأن الذي ينظر إلى القرآن الكريم، يجده: من حروفهم ركبت كلماته، ومن كلماتهم ألفت جملة وآياته، وعلى مناهجهم في التأليف جاء تأليفه، فالمادة اللغوية التي يتألف منها أي كلام ـ واحدة لا تتغير.

لكننا نعلم أن اللغة العربية تمتاز بأن فيها العام والخاص، والمطلق

(١) أنظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/٩٣ وما بعدها.

والمقيد، والمجمل والمبين. وفيها العبارة والإشارة، والفحوى والإيماء، وفيها الخبر والإنشاء، ومنها الجمل الإسمية والفعلية، وفيها النفي والإثبات، وفيها الحقيقة والمجاز، وفيها الإطناب والإيجاز، وفيها الذكر والحذف، وفيها الإبتداء والعطف، وفيها التعريف والتنكير، وفيها التقديم والتأخير ..... وهلم جرا»[1].

فطريقة تخير هذه الأمور، ووضعها في مكانها اللائق المناسب، وفق ما يتطلبه المعنى حتى تحدث الجملة صورة فنية رائعة، هذه الصورة هي التي يتشكل بها البيان ويسمو بها أسلوب على أسلوب، ويتفاضل من أجلها أديب على أديب.

هذه الطريقة أو هذا التخير هو الذي يسميه الإمام عبد القاهر الجرجاني (النظم) كما سيجيء فيما يستقبل من البحث. وهذا النظم يتفاضل حتى يصل إلى حد الإعجاز. ويخرج عن طوق البشر. إذن يكون الوجه الذي أعجزهم هو نظم القرآن البديع وتأليفه العجيب. وأما ما قيل من أن وجه الإعجاز في عصر صدر الإسلام كان بالصرفة. ويعنون بهذا: أن الله ـ سبحانه ـ قد صرف بلغاء العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها، فقول لا يؤبه به، وقد أجمع كثير من العلماء على فساده لوجوه:

أولها ـ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[2]، فإنها تدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو زالت القدرة لم يبق فائدة

(١) النبأ العظيم د/ محمد عبدالله دراز ٨٤.
(٢) سورة الإسراء آية ٨٨.

لاجتماعهم، لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى بكبير يحتفل بذكره[1].

ثانيها - أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن، فكيف يكون معجزاً غيره وليس فيه صفة إعجاز، بل المعجز هو الله تعالى، حيث سلبهم قدرتهم عن الإتيان بمثله[2].

ثالثها - أنه لو لم يكن معجزاً لما فيه من ألوان البلاغة وفنون البيان، لكان إذا نزل في درجة البلاغة وانحط في مرتبة الفصاحة، أبلغ في الأعجوبة، إذا صرفوا عن الإتيان بمثله، ولما عنى أن يكون على هذا النظام العجيب، وأن يظفر من الفصاحة بأوفى نصيب[3].

رابعها - أنهم لو كانوا قد صرفوا من معارضته، لم يكن من قبلهم من العرب مصروفين عنه، لأنهم لم يتحدوا به، فكان من الجائز أن نعثر في كلام العرب الأقدمين على ما يشبه القرآن، وذلك ما لم نجده في تاريخ أدبهم[4].

خامسها - أنه لو كانت المعارضة ممكنة، ولكنهم منعوا منها بالصدفة، لم يكن الكلام معجزاً، وإنما يكون المنع معجزاً، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه[5] «فيصبح في مكنة العظماء والبلغاء بعد زمن التحدي - أن يأتوا بمثله، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن، فقد أتى جهابذة الكلام بعده بما في وسعهم أن يأتوا، واهتدى العلماء إلى تبيين أسباب الجمال في القول،

---

(1) البرهان ٢/٩٤.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني ٥٦ واللفظ من البرهان ٢/٩٤.

(3) إعجاز القرآن ٥٥ واللفظ من بلاغة القرآن د/ أحمد بدوي ٤٨ نشر مكتبة النهضة.

(4) المصدرين السابقين.

(5) إعجاز القرآن ص ٥٦ للباقلاني.

ولكن لم يستطع أحد أن يدنو من هذا المكان البعيد، أو يقارب هذا الأفق المتسامي، ولكما اهتدوا إلى سر من أسرار الفصاحة، ازدادوا إيماناً بالضعف والعجز أمام كتاب الله[1].

سادسها ـ أنه لو كان عجز العرب عن المعارضة بالصرفة لما استعظموا بلاغة القرآن، وتعجبوا من حسن فصاحته، كما أثر عن الوليد بن المغيرة حيث قال: «إن أعلاه لمورق، وأن أسفله لمغدق، وأن له لطلاوة، وأن عليه لحلاوة» بل كان الجدير بهم أن يتعجبوا من تعذر ذلك عليهم، بعد أن كانوا عليه قادرين «ولم يكن لتعجبهم الفصاحة وجه، فظهر من كل ما تقدم فساد هذا المذهب»[2].

وأما قول بعضهم: إن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، وأن العرب كلفت في ذلك ما لا تطيق وفيه وقع عجزها. فالجمهور على أنه إنما وقع بالدال على القديم وهو الألفاظ[3].

ومما يقوي رأي الجمهور كما وضح مما سبق من البحث: أنه لا يصح التحدي بشيء مع جهل المخاطب بالجهة التي وقع بها التحدي، فلا يكون التحدي تحدياً إلا إذا تمكن الخصم من الجهة التي تتحداه بها. ولو كان التحدي وقع بالكلام القديم، لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله معجزاً، في النظم والتأليف وما قال بذلك أحد، ولا ذكرته تلك الكتب نفسها، وكذلك كان من الواجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها منفردة، وذلك ما لم يقل به أحد[4].

---

(١) من بلاغة القرآن ص ٤٩.
(٢) من بلاغة القرآن ص ٤٩.
(٣) البرهان ـ ص ٩٣، جـ ٢.
(٤) أنظر البرهان ـ ص ٩٣ جـ ٢ وأنظر أيضا إعجاز القرآن للباقلاني ـ ص ٢٨٠.

وبعد فهل كان لقضية الإعجاز القرآني أثر في تدوين البلاغة العربية في عصر صدر الإسلام؟ لا شك أن القرآن الكريم كان له أثر بعيد المدى في رقي البلاغة الفنية، فلقد نزل القرآن وكان أبلغ كتاب في أغراضه ومعانيه، وأفصحه في ألفاظه ومبانيه، فأثر تأثيراً بعيد المدى في أغراض اللغة ومعانيها، وألفاظها وأساليبها، لتشرب قرائح المسلمين روح القرآن، وحفظهم كلامه، وإعجابهم به»[1].

وأما البلاغة العلمية فلم تظفر بشيء من التدوين، والسبب في ذلك أن الصحابة والتابعين كانوا يعرفون من القواعد البلاغية التي يقوم عليها خلق الكلام الفني الجميل والتي كانوا يعتمدون عليها في تمييز الكلام الجيد من الرديء ـ ما نعرف وفوق ما نعرف، ولكنهم لم يحتاجوا إلى تدوينها لأنها كانت مركوزة في طبائعهم[2] ويقول الخطابي في معرض الرد على بعض الطاعنين على القرآن الكريم بالتناقض: «اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله ﷺ بحضرة رجال وبين ظهراني قوم كانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزاً، وعليه مطعناً فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به، وأسرعوا بالرد عليه، ولكن القوم علموا وجهلت، فلم ينكروا منه ما أنكرت»[3].

ويعلل صاحب البرهان لعدم تدوين البلاغة في عصر صدر الإسلام ـ بأن القصد من إنزال القرآن الكريم تعليم الحلال والحرام، وتعريف شرائع

---

(١) الصبغ البديعي في اللغة العربية لأستاذنا الدكتور أحمد موسى ـ ص ٤٣.

(٢) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي ضمن شروح التلخيص جـ ١؛ ص ٥٣ طبع الحلبي.

(٣) بيان إعجاز القرآن للخطابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن صفحة ٤٣ طبع دار المعارف.

الإسلام وقواعد الإيمان، ولم يقصد منه تعليم طرق الفصاحة، وإنما جاءت لتكون معجزة.

وكانت معرفتهم بأساليب البلاغة مما لا يحتاج إلى بيان، بخلاف استنباط الأحكام، فلهذا تكلموا في الثاني دون الأول[1].

ونحن نعرف أن القرآن الكريم قد تحدى العرب وأمعن في ذلك التحدي وقرعهم وأثار حميتهم، وطالبهم بالمعارضة وألح في ذلك إلحاحاً، ولكنهم حينما سمعوه ونظروا فيه وفي قولهم اعترفوا بتفوقه وسمو مكانه، سواء من هداه الله للإيمان، ومن جعل على بصره غشاوة، وقصة إيمان عمر رضي الله عنه، وتولي الوليد بن المغيرة شاهد على ذلك.

وكان للبيان عندهم مكانة عالية في نفوسهم، وكان أجل من أن يخونوه، فلم يتفوهوا بكلمة زور وبهتان وكانوا - بحق - أهلاً لأن يجعلهم الله حكاماً على البيان.

ولو أن نفوسهم حدثتهم بأن يقولوا في القرآن الكريم شيئاً، لانبرى لهم الرسول ﷺ، والصحابة، رضوان الله عليهم - ومن هداه الله للإيمان من أساطين الأدب - وهم جميعاً أشد الناس تحمساً للدفاع عن القرآن الكريم - وكان لنا كلام حسن يؤثر في القواعد البلاغية، وطرق نظم الكلام، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث.

أما القول بأن العرب وقت التحدي لم تكن لهم روح علمية[2]، لذلك

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي جـ ١ ص ٣١٢.

(٢) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي الى القرن الرابع الهجري للمرحوم الأستاذ طه أحمد إبراهيم دار الحكمة - بيروت - لبنان.

لم يؤثر عنهم شيء فقول يحتاج إلى تحقيق وله مكان هو به أشبه لا يتسع له مثل هذا البحث.

وإذا كان لقضية الإعجاز القرآني أثر في البلاغة العربية العلمية في عصر الإسلام فيكون في:

أولاً ـ ظهرت أحكام نقدية عامة على ألسنة المؤمنين والكافرين ـ مثل قول عمر رضي الله عنه: «ما أحسن هذا الكلام وأكرمه» ومثل قول الوليد ابن المغيرة: «والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو وما يعلى». هذه الأحكام هي التي استحالت على أيدي البلاغيين أمثال الباقلاني والعسكري وعبد القاهر الجرجاني والسكاكي إلى قواعد بلاغية قصد منها: أولاً: معرفة وجه إعجاز القرآن البلاغي وثانياً: تكوين الذوق الأدبي الذي يستطيع أن ينشىء الكلام البليغ ويفاضل بينه.

والسكاكي يعلن عن ذلك صراحة، فبعد أن انتهى من وضع قواعده البلاغية لعلمي المعاني والبيان قال: «وإذ أفضى بنا القلم إلى هذا الحد من علمي المعاني والبيان، وما أظنك يشتبه عليك، وأنك منذ وقفنا لتحريك القلم فيهما لتشاهد ما تشاهد، أنا ما سطرنا ما سطرنا، إلا وجل الغرض توخى إيقاظك مما أنت فيه من رقدة غباك عن ضروب افتنانات في النسخ لخبير الكلام على منوال الفصاحة، وإبداع وشيه بتصاوير عن كمال التأنق في ذلك اشداداً وإلجاماً، عسى أن استيقظت أن يضرب لك بسهم حيث ينص الإعجاز للبصيرة تليله، ويقص على المذاق دقيقه وجليله، فتنخرط في سلك المنقول عنهم في حق كلام رب العزة: «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وإنه يعلو وما يعلى، وما هو

بكلام البشر». فتستغني بذلك عن قرع باب الإستدلال، وأن لا تتجاذبك أيدي الإحتمالات في وجه الإعجاز»[1].

ثانياً ـ فهم القرآن الكريم متوقف إلى حد كبير على معرفة الظروف التي نزل فيها الوحي، والأحداث التي سببت نزوله. قال صاحب البرهان: «معرفة أسباب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز»[2]، وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن، وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية: فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[3].

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يعلمون أسباب النزول لأنهم شاهدوا القرائن، وعالجوا القضايا، بل كانوا يحرصون على معرفتها إذا فاتهم شيء من ذلك، لعل هذا الحرص على معرفة أسباب النزول هو الذي ألهم البلاغيين وكلفهم معرفة حال المتكلم والمخاطب والخطاب نفسه ودرس بيئة المنشىء والظروف التي أثرت عليه ـ عند تحليل نص بليغ من كلام العرب ـ. الأمر الذي جعلهم يعرفون البلاغة بقولهم: «البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال».

ثالثاً ـ أصبح البيان بفضل قضية الإعجاز طريقاً للإيمان، فالمسلم كان ولا يزال يقوم إيمانه على أساس نقدي بياني، لأن معجزة نبي الإسلام بيانية عقلية.

لذا أصبح تعلمه من أمور الدين التي يثاب عليها المسلم في الدارين،

---

(١) مفتاح العلوم ٢١٦ المطبعة الميمنية.
(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢٢/١.
(٣) الأتقان للسيوطي ص ٢٨ جـ ١.

فاشتدت العناية به أكثر من ذي قبل، ولذلك نرى النبي ﷺ يحدد وضعه بين فنون الجمال حينما يسأل: فيم الجمال؟ فيقول: «في اللسان يريد البيان»[1]. وأبو بكر رضي الله عنه يقاوم الخطأ فيه ويستنكره حينما يمر برجل فيقول له: أتبيع الثوب؟ فيجيبه الرجل: لا عفاك الله، فيقول أبو بكر، لقد علمتم لو كنتم تعلمون، قل لا، وعفاك الله»[2].

يشير إلى وجوب الوصل بين الجملتين إذا اختلفتا خبراً وإنشاء في المعنى، وكان فصلهما يوهم خلاف المقصود.

وانتهى عصر صدر الإسلام، ولم تلق قضية الإعجاز معارضة تذكر، لأن القوم عرب معتزون بعروبتهم، ومسلمون معتزون بإسلامهم، لأنهم خرجوا به منتصرين ضد أعداء كثيرين.

وكانت دلائل الإعجاز البياني تدرك بالذوق الأصيل، والطبع العربي السليم. أما بعد هذا العصر فقد تغيرت الحال، وفسدت الملكات، ودخل في دين الله من يضمر الكفر ويظهر الإسلام، واحتاج المسلمون إلى تدوين المقاييس التي يتفاضل بها الكلام ويخوضون فيها، وهذا ما يلقاك في الباب الأول وما يليه من هذا البحث بمشيئة الله.

---

(١) العمدة لابن رشيق ١٦١/١ وأنظر أيضا سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى تحقيق الصعيدي طبع صبيح ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣ م ص ٦٣.

(٢) البيان والتبيين للجاحظ ٢٦١/١ تحقيق هارون.



البَـابُ الأَوَّل

قضية الإعجاز القرآني ونشأة البلاغة العربية

الفصل الأول:

المحافظة على سلامة الذوق العـربي
ليظل القـرآن مفهوماً

الفصل الثاني:

الدفاع عن النظم القرآني
والأدب العربي بوجه عام

المحافظة على سلامة الذوق العربي ليظل القرآن مفهوماً

نزل القرآن الكريم لغرضين أساسيين: كونه معجزة هـذا الدين الجديد، ودلالة صدق على نبوة سيدنا محمد ﷺ.

وكونه كتاب هداية للناس جميعـاً لما فيـه صلاحهم في دنيـاهم، وأخراهم. وكان الذوق الأدبي السليم، والطبع العربي الأصيل يقومان بتحقيق هذين الغرضين إبـان عصر صدر الإسلام، ولكن ما كاد هذا العصر يشرف على نهايته، ويجيء القرن الثاني الهجري حتى أخذ الذوق العربي ينحرف، وبدأت الملكات تضعف، وبدأ بالتالي الإحساس ببلاغة الكلام يقل. خاصة عند العرب الذين خالطوا الأعاجم، أو بعدوا عن موطن اللغة الأصلي، أو عند طبقة الموالي الذين أخذوا العربية تعلماً لا سليقة.

وذلك أنه بنهاية حروب الردة التي حدثت في عهد الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه ـ تم للإسلام السيادة على الجزيرة العربية كلها. وبمقتضى عموم الرسالة الإسلامية، عمل المسلمون على نشر دينهم إلى الممالك المجاورة.

وقد حقق الله لهم النصر، ففتح العراق، وأنشـأ العرب مـدينتي البصرة، والكوفة، كما فتحت فارس، والشام، ومصر.

«وفي عهد الوليد بن عبد الملك فتحت السند، وبخارى، وخوارزم، وسمرقند إلى كاشغر وفتحت كذلك الأندلس»[1].

ولم تكد تدخل تلك البلاد في دولة الإسلام، حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربي امتزاجاً قوياً، وأصبحنا نرى أمة عربية تتألف من أجناس مختلفة.

وقد مضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي حتى غدت كأنها حنس واحد.

وقوي هذا الإمتزاج، واشتد ذلك الإنصهار بقيام الدولة العباسية في أواخر النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وتمتع غير العرب بمبدأ التسوية الذي قرره الإسلام، واستطاعوا أن يصلوا إلى أعلى المراتب المختلفة للدولة.

وكان لهذا الإمتزاج أثره الخطير في اللغة العربية: فقد انتشرت، واتسعت رقعتها، وكثر عدد الناطقين بها، بإسراع من أسلم من الشعوب المفتوحة كلها إلى تعلم لغة القرآن الكريم مصدر فخر المسلمين وسبيل سعادتهم في الدارين.

«وكثير منهم لا يكتفي بتعلم اللغة، بل يريد أن يتقنها ويتقن آدابها، وأن يكون له حظ موفور من هذه الآداب»[2].

وكانت رغبتهم في «فهم القرآن الكريم» للوقوف على أسرار إعجازه، ودقائق تشريعاته، من أهم الأسباب التي جعلتهم يقبلون على تعلم اللغة

---

(١) فجر الاسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين - ص ٨٥ - الطبعه الثامنة طبع ونشر مكتبة النهضة.
(٢) من حديث الشعر والنثر - ص ١١ - الطبعة العاشرة - دار المعارف.

العربية، وإتقان آدابها، ووضع العلوم المختلفة لحمايتها، فالمسلم تتطلع نفسه أول ما تتطلع إلى إدراك أو معرفة معجزة هذا الدين الجديد التي أعجزت العرب ببيانها الغجيب، ونظمها البديع، وهم أرباب النظم وأمراء البيان، والتي أحدثت في العرب انقلاباً اجتماعياً منقطع النظير، في وقت قصير، ولا سبيل إلى ذلك إلا تعلم اللغة العربية والنبوغ فيها.

وهناك أسباب ثانوية تضاف إلى ذلك: منها اتخاذ اللغة العربية، وسيلة إلى الوصول إلى أرقى المناصب المختلفة للدولة، أو تملق الحكام الفاتحين أصحاب اللغة الأصليين وقد استفادت اللغة نفسها من هذا الإمتزاج، فهي قد لانت وسهلت، وأخذت من المرونة بحظ عظيم، واستطاعت أن تسع آداب الهند وفلسفة اليونان، وثقافة الفرس[1]، كما عرّبت، واستحدثت في اللغة ألفاظ جديدة من لغات الأعاجم فزادت ثروتها في الألفاظ».

ولكنها من ناحية أخرى تسرب إليها الفساد وتطرق إليها التحريف واللحن الذي بدأ في عهد رسول الله ﷺ نادراً، ثم ظهر في عهد الدولة الأموية في أهم الأوساط، حتى جاء العصر العباسي فتمكن من خلق اللغة الدارجة التي اعترف بها الجاحظ إذ يقول: «وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرب ولفظاً معدولاً عن جهته، فاعلموا أنّا إنما تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حده»[2]. ويقول الخطابي في هذا الصدد ما نصه: «وقد زعم بعضهم أن الكلام كان باقياً على نجره الأول وعلى سنخ طبعه الأقدم إلى زمان بني أمية، ثم دخله الخلل فاختل

(١) المرجع السابق ـ ص ١٢.
(٢) البخلاء للجاحظ ـ ص ١٠٩ ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣م، دار اليقظة العربية ـ تحقيق أحمد ظاهر كوجان.

منه أشياء، ولذلك قال أبو عمرو حين أنشد قول امرىء القيس:

نـطعنهم سلكي ومخلوجـة كرّك لا مين على نابـل [1]

ذهب من يحسن هذا الكلام.

وأخبرني أبو عمرو عن أبي الحسن العباس عمن ذكره أن أبا عمرو أنشد قول الحارث بن حلزة:

زعمـوا أن كلّ من ضـرب العير مـوالٍ لنا وأنـا الـولاء

فقال: ذهب من يحسن هذا الكلام. قلـت: ولهذا صار العلماء لا يحتجون بشعر المحدثين ولا يستشهدون به كبشار بن برد والحسن بن هانىء ودعبل والعتابي وأحزابهم من فصحاء الشعراء والمتقدمين في صنعة الشعر ونجره. وإنما يرجعون في الإستشهاد إلى شعراء الجاهليين وإلى المخضرمين، وذلك لعلمهم بما دخل الكلام في الزمان المتأخر من الخلل والإستحالة عن رسمه الأول»[2].

كما كان لهذا الإمتزاج أثره في الدين أيضاً لقد انتشر وشمل الملايين من البشر لكنه ابتلى بأفراد متشبعين «بأفكار خبيثة خلفتها لهم مللهم ونحلهم، وبميول منحرفة معادية للعرب نافسة عليهم ما تحقق لهم من مجد قام على أنقاض المجد الأعجمي، حاقدة على القرآن محور الرسالة التي غيّرت وجه التاريخ، فهدمت سلطانهم، وبه صار العرب إلى ما صاروا إليه من الرفعة والسيادة والسلطان»[3].

---

(١) السلكي: الطعنة المستقيمة والأمر المستقيم. المخلوجة: الطعنة ذات اليمين، وذات الشمال، والرأي المصيب. اللام: الهول كاللامه واللوم وشخص الانسان، والقرب، والشديد من كل شيء.

(٢) بيان اعجاز القرآن للخطابي - ص ٤٢ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن طبع دار المعارف.

(٣) انظر نظرية عبد القاهر في النظم - ص ١٤ نشر وطبع مكتبة نهضة مصر سنة ١٩٦٠ مطبعة الرسالة.

«ولما كان القرآن الكريم معجزة خالدة، كان لا بد من متابعة دلائل الإعجاز فيه في كل زمان ومكان للذين يتصلون بهذا الدين وتتصل بهم أسبابه»[1].

ولا يمكن ذلك إلا بالمحافظة على سلامة الذوق العربي الأصيل، ليتمكن من فهم القرآن الكريم، والأدب العربي بعامة، وتذوق عناصر الجمال فيهما، وبذلك تظل قضية الإعجاز القرآني تؤتى أكلها كل حين يأذن بها.

من أجل ذلك قام علماء المسلمين بجهود محمودة تجاه «القرآن الكريم ولغته» ففسروا تراكيبه، ودرسوا أسلوب بيانه، ووضحوا مجمله، وبينوا أسباب نزوله وأوجه قراءاته كما شرحوا غريبه، وقاموا بوضع علم «النحو» و«اللغة» لحمايته والتمكن من فهمه يقول ابن خلدون: «فلما جاء الإسلام وفارق «العرب» الحجاز، لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة، بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعربين «من العجم» والسمع أبو الملكات اللسانية». ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع.

وخشي أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه بالأشباه، ... وجعلوها لهم صناعة مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

ثم إن العلماء كتبوا فيها كثيراً إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد

(١) المرجع السابق نفسه

الفراهيدي، ثم أخذها «سيبويه» فكمل تفاريعها، ... ووضع فيها «كتابه» المشهور الذي صار إماماً لكل ما كتب فيها من بعده[1].

ويقول بصدد «علم اللّغة» هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه، ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم، حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلاً مع هجنة المستعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فأحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين[2]. . . ».

فواضح من النقل عن ابن خلدون أن السبب المباشر في وضع «علم النحو» و«اللغة» تسرب الفساد إلى اللّغة العربية سواء كان في أواخر الكلمات أو استعمالها في غير موضعها الأصلي.

وظهر أيضاً من كلامه أن الغرض من وضعهما هو إبعاد هذا الخطر عن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما أصل الدين وقوامه.

واحتاج النحاة واللغويون حينما طفقوا يقننون اللغة العربية ويضعون أسسها أو يحددون مدلول اللفظ، إلى الشاهد العربي الخالص من الشعر والنثر والحكمة والمثل، فهمّوا إلى جمع اللّغة والشعر من موطنهما الأصلي

---

(١) مقدمة ابن خلدون تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - جـ ٤ ص ١٢٥٥، ١٢٥٦ الطبعة الأولى نشر وطبع لجنة البيان العربي.
(٢) المرجع السابق - ص ١٢٥٨ جـ ٤.

فخرجوا إلى البادية لهذا الغرض والتقوا بالأعراب الوافدين على المدينة[1].

كما احتاج المفسرون إلى اللغة والشعر لشرح غريب القرآن الكريم، وفهم تراكيبه، ودراسة بيان أسلوبه، ومقارنته بالشعر العربي ليظهر لهم علو أسلوبه.

وقد شجع جمع اللّغة والشعر وروايته العلماء على التأليف حول القرآن واللغة والشعر، حتى أصبحنا في عصر ابن النديم نجد كثيراً من العلماء قد تصدوا لتفسير القرآن الكريم، وبيان معانيه، ومجازه، وشرح غريبه، ودراسة قراءاته، ونقطه وشكله ونزوله، وناسخه، ومنسوخه وأحكامه. وتنزيله، وبيان متشابهه... الخ»[2].

وكان من أبرزهما وأهمهما بالنسبة لموضوعنا أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفي سنة ٢١٠ هـ وأبو زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة ٢٠٧هـ.

(١) أنظر طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين ـ لابن سلام ـ ص ٢٣، ٢٤.
(٢) الفهرست ٥٠ ـ ٥٨ روائع التراث العربي ـ مكتبة خياط بيروت.

(أ)

«أبو عبيدة»

أبو عبيدة النحوي معمر بن المثنى، مولى تيم بن مرّة ولم يكن في الأرض خارجيّ ولا جماعيّ أعلم بجميع العلم منه[1].

وهو من أوسع أهل البصرة علماً باللّغة والأدب والنحو وأخبارها وأيامها، ومن أكثر المؤلفين في صدر الدولة العباسية، فقد روى له نحو من مائتي مصنّف[2]. وفي زمنه أخذت طبقة المثقفين الذين عرفوا اللّغة العربية دراسة وتعلماً على أيدي النحاة، تدرس الأسلوب البياني للقرآن الكريم، وتحاول فهمه للوصول إلى معرفة وجه إعجازه، ولكنهم لم يتمكنوا من فهم بعض الصور البيانية، ومعنى بعض الآيات والألفاظ القرآنية.

يتضح ذلك من سبب تأليف أبي عبيدة لكتابه «مجاز القرآن» فقد جاء في كتاب وفيات الأعيان. . لابن خلكان ما نصه: «وقال أبو عبيدة: أرسل إليّ الفضل بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه، فقدمت عليه، وكنت أخبر بخبره، فأذن لي، فدخلت عليـه، وهو في مجلس طويل عريض فيه بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا يرتقى عليها إلا بكرسي، وهو جالس على الفراش، فسلمت عليه بالوزارة، فرد وضحك إليّ. . .،

(١) البيان والتبيين للجاحظ ـ ص ٣٤٧ جـ ١ تحقيق هارون.

(٢) فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين، ص ٢٦٥ الطبعة الثامنة طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية.

ثم دخل رجل في زي الكتاب وله هيئة حسنة، فأجلسه إلى جانبي، وقال له: أتعرف هذا؟ فقال: لا، فقال: هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا، ثم التفت إليّ وقال: كنت إليك مشتاقاً، وقد سئلت عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك؟ قلت: هات، فقال: قال الله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[1] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، قال: فقلت: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرىء القيس[2]:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، وأزمعت عند ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولما يحتاج إليه من علمه، ولما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته «المجاز» وسألت عن الرجل فقيل لي: هو من كتاب «الوزير وجلسائه»[3]، «يقال له إبراهيم بن إسماعيل بن داود الكاتب العبرتاني»[4]. وكذلك رغب المثقفون على أيدي النحاة في أن يطبقوا قواعدهم النحوية على كتاب الله، فأشكلت عليهم بعض التراكيب الإعرابية.

---

(١) سورة الصافات آية ٦٥.

(٢) إمام الشعراء ورأس الطبقة الأولى من الجاهليين.

(٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان - جـ ٤ ص ٣٢٣، ٣٢٤ تحقيق محي الدين نشر مكتبة النهضة المصرية.

(٤) إنباة الرواة على أنباه النحاة للقفطي - جـ ٣ ص ٢٧٨ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم طبع دار المكتب المصرية ١٩٥٥م - ١٣٧٤ هـ.

والعبرتاني: منسوب إلى عبرتا، وهي قرية من أعمال بغداد. ويقول ياقوت على لسان أبي عبيدة: =

وكان النحاة بعد أن استقرت لهم قواعدهم النحوية تزمتوا في تطبيقها ففرضوها على فحول الشعراء كالفرزدق والنابغة[1]، ثم فرضوها على أصحاب القراءات[2].

والذي يقرأ ما كتبه أبو عبيدة في كتابيه: «النقائض بين جرير والفرزدق» و«مجاز القرآن» يحس إحساساً عميقاً أنه وضع رغبات هؤلاء المثقفين نصب عينيه، وبيّن لهم أن الله إنما كلم العرب على قدر كلامهم. يقول: «وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب، والمعاني»[3].

وفي زمنه أيضاً أثيرت مشكلة وجود الأعجمي في القرآن، والتي انقسم العلماء بشأنها إلى ثلاث فرق.

ذهبت أولها إلى عدم وقوع ما ليس بعربي في القرآن الكريم، لقوله تعالى: ﴿قُرْآنَاً عَرَبِيَّاً﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِياً لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾[5]، ومن القائلين بهذا الرأي الإمام الشافعي، وابن جرير الطبري[6]، وأبو عبيدة، والقاضي أبو بكر، وابن فارس[7].

= أرسل إليّ الفضل بن الربيع في الخروج إليه سنة ١٨٨ هـ فقدمت إلى بغداد، انظر معجم الأدباء جـ ٧ ص ١٦٧ طبع دار المأمون.

(١) أنظر طبقات الشعراء لابن سلّام ص ١٢، ١٣ مكتبة الثقافة العربية.

(٢) من أسرار اللغة للدكتور ابراهيم أنيس ص ١٣١، ١٣٢ طبع لجنة البيان العربي نشر مكتبة الأنجلو.

(٣) مجاز القرآن لأبي عبيدة - ص ٨ تحقيق الدكتور محمد فؤاد سزكين الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ م - ١٣٧٤ هـ نشر الخانجي.

(٤) سورة يوسف آية ٢.

(٥) سورة فصلت آية ٤٤.

(٦) مقدمة تفسير الطبري - جـ ١ ص ١٤ - ٢٠ تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر طبع دار المعارف.

(٧) الاتقان للسيوطي - جـ ١ ص ١٣٥.

وقد شدد الشافعي النكير على القائلين بوجود «ما ليس بعربي» في القرآن الكريم، فقد جاء في كتابه «الرسالة» ما نصه: «فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له، وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه.

ولعلّ من قال: إن في القرآن غير لسان العرب، وقبل ذلك منه: ذهب إلى أنّ من القرآن خاصّاً يجهل بعضه بعض العرب.

ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه» ثم ضرب على ذلك مثلاً بالسنة عند أهل الفقه ثم قال: «فإن قال قائل: فقد نجد من العجم من ينطق بالشيء من لسان العرب. فذلك يحتمل ما وصفت من تعلمه منهم، فإن لم يكن ممن تعلّمه منهم فلا يوجد من ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بقليل منه فهو تبع للعرب منه.

ولا ننكر إذ كان اللفظ قيل تعلماً أو نطق به موضوعاً ـ: «أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب، كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها»[1].

فواضح مما نقل عن الشافعي أنه يعتمد في رفضه لدعوى العجمة على ما يأتي:

(١) الرسالة للامام الشافعي المتوفي سنة ٢٠٤، ص ٤١ ـ ٤٥ بتحقيق وشرح الأستاذ أحمد محمد شاكر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠ م ـ ١٣٥٨ م الحلبي.

١ ـ إن لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، فلعل اللفظ المقول بأعجميته كان عربياً، ولكن لا يعلم عربيته إلا بعض العرب، ممن بلغهم علمه. وفي القرآن آيات تدل على أن ليس من كتاب الله إلا بلسان العرب.

٢ ـ وأن ما جاء من الأعجمي موافقاً لألفاظ القرآن، فإنما هو من باب توافق اللّغات اتصل أبو عبيدة بهذه المشكلة وكان رأيه فيها كرأي الشافعي، واعتمد هو الآخر في رفضه لهذه الدعوى على ما اعتمد عليه الشافعي.

قال أبو عبيدة: «نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن «طه» بالنبطيّة فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاح كلام وهو إسم للسورة وشعار لها» وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك الاستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الدّيباج، والفرند، وهو بالفارسية، أستبره، وكوز وهو بالعربية جوز، وأشباه ذلك كثير[١].

ويبدو أن دعوى العجمة، في القرآن الكريم كان وراءها دعوى مسمومة تريد الصد عن فهم كتاب الله وبذلك تتوقف متابعة دلائل الاعجاز إن لم تنقض حقيقة الإعجاز وكذلك تصد عن فهم تشريعاته. من أجل ذلك نرى الإمام الشافعي يجعل تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة ـ: نصيحة للمسلمين والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه[٢].

(١) مجاز القرآن لأبي عبيده ـ جـ ١ ص ١٧، ١٨.
(٢) الرسالة للامام الشافعي ـ ص ٥٠.

ويقول: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره[1]. . .»

وهو نفس المنهج الذي اتبعه أبو عبيدة في كتابيه «مجاز القرآن» و «النقائض بين جرير والفرزدق» فاذا قلنا أن أبا عبيدة قصد من جهده الذي بذله الدفاع عن حقيقة الإعجاز لم نبعد، بل لا نبعد أيضاً إذا قلنا أنه كان يقصد أيضاً بيان وجه إعجاز القرآن بدراسته المقارنة بين القرآن الكريم والشعر العربي وإن كان لم يوضح سر تفوق التعبير القرآني، فلعل الذوق الأدبي في عصره لم يكن يحتاج أكثر من ذلك.

على أن الرأي القائل بأن القرآن ليس فيه شيء إلا بلسان العرب. وجد من يؤيده ويعتنقه في العصر الحديث. وإن كان يحتج له بغير ما احتج له الشافعي وأبو عبيدة فالمحقق الأستاذ أحمد محمد شاكر في مقدمته لتحقيق كتاب «المعرب» للجواليقي يقول: «والعرب أمة من أقدم الأمم، ولغتها من أقدم اللّغات وجوداً، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل، وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية وغيرها، بله الفارسية، وقد ذهب منها الشيء الكثير بذهاب مدينتهم الأولى قبل التاريخ. فلعل الألفاظ القرآنية، التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب، ولا يعرف مصدر اشتقاقها، لعلها من بعض ما فقد أصله وبقي الحرف وحده. ثم تزيد بعض العلماء المتأخرين وتكاثروا، في ادعاء العجمة لألفاظ من حروف القرآن، وكلما رأى أحد كلمة فيها شبهة رأي في عجمتها، طاروا بها، وجمعوها إلى ما

(1) المرجع السابق - ص ٥١، ٥٢.

عندهم، حتى ألف بعضهم في ذلك كتباً[1]!! ثم يوضح وجهة نظر القائلين بهذا الرأي فيقول: «ذهبوا إلى أن هذا الكتاب المعجز العربي المبين، كما جاء هدى للناس، وداعياً إلى الله مرشداً، وذكراً للعرب وشرفاً، جاء حافظاً للغتهم، موحّداً لما اختلف من لهجاتهم، جامعاً ما تفرقت به ألسنة القبائل، على أفصح اللهجات، وأبين الألسنة، وأنقى الألفاظ، وقد فعل»[2].

والمرء لا يسعه إلا أن يعتنق هذا الرأي ما لم يقل علماء المقارنة بين اللغات كلمة فاصلة تضع الأمر في نصابه ، على أن الحكم بأن هذا اللفظ غير عربي يحتاج إلى استقراء مفردات اللّغة العربية وغيرها من اللّغات الأخرى وهذا مما لم يقع بين أيدينا.

على أننا قد وقفنا على أقوال في اللّغة العربية لباحثين ـ وإن كانت اجتهادية في رأينا ـ لكن إذا فرض صحتها تكون مؤيدة لاقتناعنا بهذا الرأي فمن ذلك ما قاله الأستاذ جبر ضومط: «أن اللغة العربية هي أم اللّغات السامية وسيدتها»[3] كما ذكر الأستاذ أنستاس ماري الكرملي: «أن اللّغة اللاتينية مأخوذة من العربية»[4] كما أكد أن اللّغة العربية مفتاح لجميع اللغات»[5].

على أن أصحاب هذا الرأي لا ينكرون وجود أسماء «الاعلام» الأعجمية في القرآن الكريم[6].

---

(١) مقدمة كتاب المعرب للجواليقي تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ـ ص ١٣، ١٤، مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٩.

(٢) المرجع السابق ـ ص ١١.

(٣) اللغة العربية بين حماتها وخصومها للأستاذ أنور الجندي ـ ص ١٨٥.

(٤) المرجع السابق ـ ص ١٩٩.

(٥) المرجع السابق ـ ص ٢٠٣.

(٦) المعرب للجواليقي ـ ص ١٢.

وأما الفريق الثاني وعلى رأسهم الإمام السيوطي فيقولون بوجود ما ليس بعربي في القرآن الكريم، وقد جعله السيوطي وجهاً من وجوه إعجاز القرآن قال: «الوجه الثالث عشر من وجوه أعجازه احتواؤه على جميع لغات العرب ولغة غيرهم من الفرس والروم والحبشة وغيرهم»[1].

«وأجابوا عن قوله تعالى. «قرآناً عربياً» بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية، لا تخرجه عن كونه عربياً، فالقصيدة الفارسية لا تخرج عنها. بلفظة، فيها عربية، وعن قوله تعالى: (أأعجمي وعربيّ) - بأن المعنى من السياق: أكلام أعجمي ومخاطب عربي»[2]؟.

ثم علل السيوطي رأيه فقال: «إن القرآن حوى علم الأولين والآخرين، ونبأ كل شيء، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن، لتتم إحاطته بكل شيء، فاختير من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب»[3] «ويحتج بما أخرجه ابن جرير عن أبي ميسرة، قال: في القرآن من كل لسان» «وبما روى مثله عن سعيد بن جبير، ووهب بن منبه»[4].

ويبدو أن رأي الإمام السيوطي لا يخلو من عاطفة، فكتاب الله تعالى كتاب توجيه وهداية في الدرجة الأولى.

وقد فند رأي القائلين بوجود ما ليس بعربي في القرآن ابن جرير الطبري في مقدمة تفسيره وكان مما قاله بالنسبة لحديث «في القرآن من كل

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن - ص ١٩٥. للسيوطي تحقيق البجاوي القسم الأول - طبع ونشر دار الفكر العربي.
(٢) المرجع السابق - ص ١٩٦ القسم الأول.
(٣) المرجع السابق - ص ١٩٧ - القسم الأول.
(٤) المرجع السابق - ص ١٩٦ - ١٩٧ القسم الأول - وأنظر أيضاً الاتقان جـ ١ ص ١٣٥ ص ١٣٦.

لسان» ما نصه: «أن فيه من كل لسان اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيره من الأمم التي تنطق به، وذلك أنه غير جائز أن يتوهم على ذي فطرة صحيحة مقر بكتاب الله ممن قد قرأ القرآن وعرف حدود الله أن يعتقد أن بعض القرآن فارسي لا عربي، وبعضه نبطي لا عربي، وبعضه حبشي لا عربي، بعدما أخبر الله تعالى في ذكره عنه أنه جعله قرآناً عربياً»(١).

وقد حاول أبو عبيـد القاسم بن سلام. أن يحمل الخلاف لفظياً بين الفريقين السابقين. فيقول فيما يرويه عنه الجواليقي ما نصه: «قال أبو عبيدة: وروى عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة وغيرهم، في أحرف كثيرة: أنَّه من غير لسان العرب، مثل «سجيل» و«المشكاة» و«أليم» و«الطور» و«أباريق» و«إستبرق» وغير ذلك. فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة. ولكنهم ذهبوا إلى مذهب، وذهب هذا إلى غيره. وكلاهما مصيب إن شاء الله.

وذلك: «أن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها، فعرّبته، فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال، أعجمية الأصل. فهذا القول يصدّق الفريقين جميعاً»(٢). لكن الذي بان لأبي عبيد من المستبعد أن يكون قد غاب عن ذهن الشافعي وأبي عبيدة ولكن منشأ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أن الحكم على أن لغة قد أخذت من لغة أخرى خاصة في العهد القديم ما زال حكماً بلا دليل مادي.

وأما الفريق الثالث فقد توسط بين الفريقين السابقين، ورأى أن هذه الكلمات في الأصل غير عربية، ولكن لما تكلمت بها العرب صارت

---

(١) مقدمة تفسير الطبري - جـ ١ ص ١٧، ص ١٨ المسمى جامع البيان عن تأويل القرآن تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. دار المعارف.

(١) المعرب للجواليقي - ص ٥٣ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر طبع دار الكتب سنة ١٩٦٩م.

عربية، فاذا جاء بها القرآن كان كله عربياً، ومن هؤلاء أبي عبيد والفقيه أبي محمد عبد الحق بن عطية، الذي يقول «والذي أقوله: إن القاعدة والعقيدة هي أن القرآن بلسان عربي مبين، فليس فيه لفظة تخرج عن كلام العرب،فلا تفهمها إلا من لسان آخر، فأما هذه الألفاظ، وما جرى مجراها، فانه قد كان للعرب العاربة، التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالفة لسائر الألسنة بتجارات وبرحلتي قريش، وسفر مسافرين. كسفر أبي عمر والي الشام، وسفر عمر بن الخطاب، وكسفر عمرو بن العاص، وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة، وكسفر الأعمش إلى الحيرة وصحبته لنصاراها مع كونه حجة في اللّغة، فعلقت العرب بهذا كله ألفاظاً أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها، ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الصريح ووقع بها البيان. وعلى هذا الحد نزل بها القرآن، فان جهلها عربيّ، فكجهله الصريح بما في لغة غيره، كما لم يعرف ابن عباس معنى «فاطر» إلى غير ذلك، فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية، ولكن استعملتها العرب وعربتها فهي عربية بهذا الوجه، وما ذهب إليه الطبري من أن اللغتين اتفقتا في لفظة لفظة، فذلك بعيد، بل أحداهما أصل والأخرى فرع في الأكثر، لأنا لا ندفع أيضاً جواز الإتفاق قليلاً شاذاً[1].

هذه هي المشاكل تقريباً التي أراد أبو عبيدة أن يعالجها في كتابيه: «مجاز القرآن» و «النقائض بين جرير والفرزدق»، ونود أن نؤكد أن أبا عبيدة حينما كان يوضح «لفظاً» أو «تركيباً أعرابياً»أو «أسلوباً بيانياً» من القرآن الكريم - بالشعر العربي لم يذهب إلى إثبات عربية القرآن كما يتوهم

(١) مقدمة ابن عطية ضمن مقدمتان في تفسير القرآن، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

البعض[1]، بل كان يقصد - كما نعتقد - إلى دراسة الشعر العربي وكلام العرب ومخارجها في الكلام، لأن القرآن نزل بلغة العرب ومتحدياً لهم ومن جنس كلامهم ولا يمكن فهم القرآن ولا معرفة وجه إعجازه واستخراج دقائق تشريعاته إلا بدراسة اللغة العربية وآدابها وهذا الفهم قريب من الدعوة التي نادى بها الإمام الشيخ محمد عبده في العصر الحديث إذ يقول: «وأولى العلوم بالتقدم فيما نعتقد علوم لساننا العربي، فان إصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لاصلاح عقائدنا، وجهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدّهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم، وأقوال أسلافهم، ففي اللّغة العربية الفصحى من ذخائر العلم وكنوز الأدب ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل علومه... حتى يملك الطالب من اللسان ما كان يملكه العربي بسليقته، وبدون ذلك لا نصل إلى فهم أسرار شريعتنا، بل تسد في وجوهنا طرق الوصول إلى الحقيقة منها»[2].

ولما كان أبو عبيدة قد اتخذ «القرآن الكريم» مركز لدراسته في كتابه «مجاز القرآن» معتمداً في هذه الدراسة على فقهه باللّغة العربية وأساليبها واستعمالاتها والنفاذ إلى خصائص التعبير فيها، عدّ هذا الاتجاه قريباً من تفسير القرآن بالرأي وهو الأمر الذي كان يتحاشاه كثير من اللغويين المعاصرين له - فقد تعرض أبو عبيدة لكثير من النقد من أمثال الأصمعي[3] وأضرابه.

(١) انظر في الأدب الجاهلي للدكتور طه حسين - ص ١٣٨؛ وانظر أيضاً منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه - ص ٢٠٤ - دار المعارف.

(٢) دروس من القرآن الكريم للامام الشيخ محمد عبده - ص ١١١، ١١٢ طبعة دار الهلال.

(٣) انظر أنباء الرواة على أنباة النحاة للقفطي تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم جـ ٣ - ص ٢٧٨ - طبع دار الكتب سنة ١٩٥٥م - ١٣٧٤ هـ.

ولم يكن أبو عبيدة بدعا في هذا الإتجاه فقد سبقه في نفس الإتجاه تقريباً ابن عباس الذي استطاع أن يؤسس مدرسة في التفسير عرفت باسمه، تكشف عن أسلوب القرآن ومعانيه ووجه إعجازه. بمقارنته بالأدب العربي، شعره، ونثره، قال: «إذا سألتموني عن غريب اللّغة فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»[1].

فالقرآن عربي، والشعر ديوان العرب، فاذا خفى عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم، رجعوا إلى ديوانهم بالدراسة والنظر، فالتمسوا معرفة ذلك.

ثم طبق ابن عباس منهجه. وكان مما روى[2] عنه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾[3] قال: «وما جمع» وأنشد:

إنَّ لنـا قـلائصـاً حقـائقـا   مستـوسقات لـو يجدن سـائقا

على أن أبا عبيدة لم يكن مقلداً فحسب بل له وجهة نظر عرضها في صدر كتابه «مجاز القرآن» فهو يرى أن الذين سمعوا القرآن من النبي ﷺ ومن الصحابة لم يحتاجوا في فهمه إلى السؤ ال عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسنة ومتمتعين بخصائص العروبة يقول: «فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص»[4].

---

(١) الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١١٩.
(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي جـ ١ ص ٢٩٣ وأنظر الاتقان ص ١٢٢، ١٢٣ جـ ١
(٣) سورة الانشقاق آية ١٧.
(٤) مجاز القرآن ـ لأبي عبيدة ـ جـ ١ ص ٨.

وكانت محاولة أبي عبيدة ناجحة إذ تمكن من الكشف عن بعض المسائل البلاغية، وتعتبر مهمة في تكوين البلاغة التعليمية، لأنها تمثل الطور الأول في نشأتها وهي: -

الإيجاز:

تعرض أبو عبيدة للإيجاز، وبيَّن أنه من مذاهب العرب في كلامها، يفعلونه قصد التخفيف، ويشترط فيه علم السامع به.

يقول في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرآنَاً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى**﴾[1] مجازه مجاز المكفوف عن خبره، ثم استؤنفت، فقال: (بل لله الأمر جميعاً) فمجازه: لو سيِّرت به الجبال لسارت، أو قطعت به الأرض لتقطعت، ولو كلم به الموتى لنشرت، والعرب قد تفعل مثل هذا لعلم المستمع به استغناء عنه، واستخفافاً في كلامهم[2].

ويقول في قوله تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً**﴾[3]: العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم المستمع بتمامه، فكأنه في تمام القول: ويقولون: ربنا ما خلقت هذا باطلاً[4].

وفي قوله تعالى: ﴿**وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ**﴾[5] يقول: سقوه حتى غلب عليهم مجازه مجاز المختصر، أشربوا في قلوبهم العجل: حبّ العجل،

---

(١) سورة الرعد آية ٣١.
(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة - جـ ١ ص ٣٣١.
(٣) سورة آل عمران - آية ١٩١.
(٤) مجاز القرآن - جـ ١ ص ١١١.
(٥) سورة البقرة آية ٩٣.

وفي القرآن (وسل القرية)، مجازها: أهل القرية، وقال النابغة الذبياني:

كـأنـك من جمـال بني أميش   يقعقــع خلف رجليــه بشـنّ

أقيس: حي من الجن، أضمر جملاً يقعقع خلف رجليه بشن، وقال الأسدي:

كذبتم وبيت الله لا تنكحونها   بنى شاب قرناها تصرّ وتحلب

أضمر التي شاب قرناها[1].

الأطناب:

ذكره من غير تسمية وبيَّنَ بعض أغراضه، يقول[2]: «ومن مجاز المكرر للتوكيد قال: ﴿رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[3]، أعاد الرؤية. وقال: ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾[4] أعاد اللفظ.

وقال: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[5].

التقديم والتأخير:

ويكشف عن أسلوب التقديم والتأخير بدون تعليل، ولكنه ينص على أنه مذهب من مذاهب العرب في كلامها. يقول في قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَ

(١) مجاز القرآن - جـ ١ ص ٤٧.
(٢) مجاز القرآن - جـ ١ ص ١٢.
(٣) سورة يوسف آية ٤.
(٤) سورة القيامة آية ٣٤.
(٥) سورة البقرة آية ١٩٦.

﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[1] مجازه: أحسن خلق كل شيء والعرب تفعل هذا يقدمون ويؤ خرون.

قال الشاعر:

وطعني إليك الليل حضنيه أنني لتلك إذا هاب الهدان فعول

معناه: وطعنى حضني الليل إليك.

وقال الراعي:

كأن هنداً ثناياها وبهجتها يوم التقينا على أدحال دبّاب

أي كأن ثنايا هند وبهجة هند، دبّاب: مكان سمّى أدحال دبّاب وهو إسم مكان، أو رجل[2].

الإستفهام:

وكان أسلوب الاستفهام من الأساليب التي وقف عندها أبو عبيدة، ولاحظ خروجها عن معانيها الحقيقية.

يقول في قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾[3] جاءت على لفظ الاستفهام، والملائكة لم تستفهم ربها، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[4] ولكن معناها معنى الإيجاب: أي أنك ستفعل.

وقال جرير - فأوجب ولم يستفهم - لعبد الملك بن مروان:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

---

(١) سورة السجدة آية ٧.

(٢) مجاز القرآن - جـ ٢ ص ١٣٠، ١٣١.

(٣) سورة البقرة آية ٣٠.

(٤) سورة البقرة آية ٣٠.

وتقول وأنت تضرب الغلام على الذنب: ألست الفاعل كذا؟ ليس باستفهام ولكن تقرير[1].

وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً﴾[2] الألف ليست ألف «الاستفهام» أو الشك، إنما خرجت مخرج الإستفهام تقرير بغير الاستفهام. ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً﴾ أي: وإن كان آباؤهم[3].

وفي قوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ﴾[4] يقول: هذا باب تفهيم، وليس استفهام عن جهل ليعلمه، وهو يخرج مخرج الاستفهام، وإنما يراد به النّهي عن ذلك ويتهدد به، وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن، ويقول الرجل لعبده: أفعلت كذا؟ وهو يعلم أنه لم يفعله ولكن يحذره، وقال جرير:

ألستم خيرَ من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

ولم يستفهم، ولو كان استفهاماً ما أعطاه عبد الملك مائة من الإبل برعاتها[5].

وفي قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾[6] مجاز الآلف هاهنا مجاز الايجاب والأخبار والتقرير،

---

(١) مجاز القرآن ـ جـ ١ ص ٣٥ ـ ٣٦.
(٢) سورة البقرة آية ١٧٠.
(٣) مجاز القرآن ـ جـ ١ ص ٦٣.
(٤) سورة المائدة آية ١١٦.
(٥) مجاز القرآن ـ جـ ١ ص ١٨٣، ١٨٤.
(٦) سورة سبأ آية ٤٠.

وليس بألف الاستفهام بل هي تقرير للذين عبدوا الملائكة وأبس لهم[1] «أي تحقير لهم».

وفي قوله تعالى: ﴿أَفَسِحْرٌ هَذَا﴾[2] ليس باستفهام بل هو توعّد[3].

وذكر الأداة (هل) ولاحظ خروجها عن الاستفهام، يقول في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[4]، وليس موضع «هل» ها هنا موضع الاستفهام ولكن موضعها ها هنا موضع الايجاب أنه لا يستويان، وموضع تقرير وتخبير: أن هذا ليس كذلك[5].

الإلتفات:

ومما كشف أبو عبيدة وذكره كثيراً أسلوب «الالتفات» وعدّه من المجاز، يقول: «ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناها للشاهد، قال ﴿الٓمٓ. ذَلِكَ الكِتَابُ﴾[6]، مجازه: آلم هذا القرآن، ثم يقول: ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تركت، وحوِّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب، قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾[7]. أي بكم[8].

(١) مجاز القرآن ـ جـ ٢ ص ١٥٠.
(٢) سورة الطور آية ١٥.
(٣) مجاز القرآن جـ ٢ ص ٢٣١.
(٤) سورة هود آية ٢٤.
(٥) مجاز القرآن جـ ١ ص ٢٨٧.
(٦) سورة البقرة آية ١، ٢.
(٧) سورة يونس: آية ٢٢.
(٨) مجاز القرآن: جـ ١ ص ١١.

ويقول أيضاً[1]: «ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خوطب الشاهد، قال: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾[2].

استعمال الماضي مكان المضارع:

وقد لاحظ أبو عبيدة استعمال الماضي مكان المضارع ولم يذكر الغرض من هذا الاستعمال ولكنه بيّن أنه من مذاهب العرب في كلامها.

يقول في قوله تعالى ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾[3]. رفع لأنه مجازات فيه، فمجازه فمن عاد فان الله ينتقم منه، وعاد: في موضع يعود، قال قعنب بن أم صاحب:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً وإن ذكرت بسوء عندهم أذنوا

أي استمعوا[4] وطاروا هنا في موضع يطيروا[5].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[6]: وهبت في موضع «تهب» والعرب تفعل ذلك»[7] ويستشهد من كلام العرب بالبيت السابق.

---

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) سورة القيامة: آية ٣٣، ٣٤.
(٣) سورة المائدة: آية ٩٥.
(٤) مجاز القرآن: جـ ١ ص ١٧٦، ١٧٧.
(٥) مجاز القرآن: جـ ٢ ص ١٣٩.
(٦) سورة الأحزاب: آية ٥٠.
(٧) مجاز القرآن: جـ ٢ ص ١٣٩.

المجاز العقلي:

تعرض له من غير تسمية، يقول في قوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾[1] : مجازه مجاز ما كان العمل والفعل فيه لغيره أي يبصر فيه، ألا ترى أن البصر إنما هو في النهار والنهار لا يبصر. كما أن النوم في الليل ولا ينام الليل فاذا نيم فيه قالوا: ليلة نائم ونهاره صائم قال جرير:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت وما ليل المطى بنائم[2]

ويقول: وفي القرآن: ﴿فِي عِيْشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾[3] وإنما يرضى بها الذي يعيش فيها[4].

التشبيه:

لقد استرعت الصور التشبيهية نظر أبي عبيدة خاصة في كتابه «النقائض بين جرير والفرزدق» وليس بعجيب فالتشبيه يشكل الجمال الرئيسي للشعر العربي القديم.

فتراه يوضح المشبه به ووجه الشبه حينما علق على قول البعيث:

فألقى عصا طلح ونعلا كأنها جناح سماني صدرها قد تخذّما

بقوله: يريد أنه راع وأن سلاحه عصا، وشبه نعله بجناح سماني في دفئها وصغرها[5] ويقول في قول جرير:

---

(١) سورة النمل: آية ٨٦.

(٢) مجاز القرآن: جـ ٢ ص ٩٦.

(٣) سورة الحاقة: آية ٢١. والقارعة: آية ٧.

(٤) مجاز القرآن: جـ ١ ص ٢٧٩.

(٥) النقائض بين جرير والفرزدق: تصحيح الصاوي ص ٤٢ جـ١ مطبعة الصاوي ١٩٣٥م ١٣٥٣هـ.

كـأن رسوم الـدار ريش حـمامـة   محاها البلى فاستعجمت أن تكلما

شبه الدار بريش حمامة، لاختلاف لونها[1].

ويذكره في كتاب «مجاز القرآن» فيقول في قوله تعـالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[2] كناية وتشبيه[3] ويذكر «التمثيل» ويقصد به التشبيه أو تشبيه التمثيل، يقول في قوله تعالى: ﴿عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ مجاز شفا جرف شفير، والجرف. . . و«هار» مجازه هائر. . .، ومجاز الآية ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ واللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[4]: مجاز التمثيل، لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جرف، وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليه[5].

ويعَدّ من التشبيه قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾[6] فيعلق عليه بقوله: فهذا من التشبيه، لأن المشي لا يكون على البطن، إنما يكون لمن له قوائم فاذا خلطوا ما له قوائم بما لا قوائم له جاز ذلك كما يقولون: أكلت خبزاً ولبناً ولا يقال: أكلت لبناً، ولكن يقال: أكلت الخبز[7].

---

(١) المرجع اسابق جـ ١ ص ٥٥.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٢٣.

(٣) مجاز القرآن: جـ ١ ص ٧٣.

(٤) سورة التوبة: آية ١٠٩.

(٥) مجاز القرآن: جـ ١ ص ٢٦٩.

(٦) سورة النور: آية ٤٥.

(٧) مجاز القرآن: جـ ٢ ص ٦٨.

المجاز:

عرف أبو عبيدة كلمة «مجاز» وجعلها جزءاً من عنوان كتابه: «مجاز القرآن» ولما كانت المشاكل التي اعترضت المثقفين في عهده والتي وضحناها فيما سبق[1] - والتي عالجها أبو عبيدة في كتابه السالف الذكر - تتصل بالبلاغة وأحياناً بمعاني بعض الألفاظ والتراكيب وطوراً آخر بالوجوه الاعرابية. وقصد من كل ذلك المحافظة على سلامة الذوق الأدبي أو تكوينه، ليظل الذوق عربياً متمتعاً بخصائص العروبة وتظل قضية الاعجاز تؤدي دورها كما أراد الله.

من أجل ذلك اختلف الباحثون في تفسير كلمة «مجاز» عند أبي عبيدة، فبعضهم[2] جعلها مناظرة لكلمة «النحو» في عبارة غيره من علماء العربية، ومن ثم اعتبر كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة - كتاباً في النحو، ومنهم[3] من جعل كلمة «مجاز» تعبر عن مدلول كلمة تفسير وحسب الكتاب كتاباً في التفسير.

وأما علماء البلاغة استناداً إلى سبب تأليف الكتاب الذي كان من أجل مسألة بلاغية تتصل بالتشبيه وكون المشبه به معلوماً أو مجهولاً، فقد فسروا كلمة «مجاز» بالمعنى الاصطلاحي المعروف لدى علماء البلاغة واعتبروا الكتاب كتاباً في البيان وأول كتاب ألف فيه[4].

والحق أن «المجاز» عند أبي عبيدة يراد به: المعنى العام من كلمة

---

(١) انظر الصفحات من ٩١ الى ١٠٤ من هذا البحث.

(٢) الأستاذ ابراهيم مصطفى في كتابه إحياء النحو: ص ١١، ١٢ القاهرة سنة ١٩٥٩، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٣) انظر: مقدمة كتاب مجازات القرآن للشريف الرضي ص ٥.

(٤) انظر: الوسيط في الأدب العربي ص ٢٢٩ للاسكندري وعناني ط ١٧ دار المعارف.

«مجاز» فهو أعم من كلمة «معنى» أو «تفسير» أو «بيان وجه الاعراب»، أو «المجاز الاصطلاحي البلاغي المعروف».

فهو الطريق إلى فهم الأسلوب البياني أو اللفظ أو التركيب أو وجوه النحو على طريقة العرب في كلامها.

وقد أطلق أبو عبيدة كلمة «مجاز» على المعنى الاصطلاحي المعروف عند علماء البلاغة المتأخرين. فقال في قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[1]: مجازه الا هو في قبضته وملكه وسلطانه[2].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً﴾[3]: مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي أثر المطر، وأنّ أخذتكم هذه السماء[4]؟ وواضح أن هذه الأمثلة من المجاز المرسل.

الاستعارة:

يرى أبو عبيدة أن الاستعارة نقل كلمة إلى مكان كلمة أخرى، وأن هذا النقل كثير في كلام العرب، يقول معلقاً على قول الفرزدق لجرير:

لأقوم أكثر من تميم إذ غذت عوذ النساء يسقن كالآجال

قوله: عوذ النساء: هنَّ اللاتي معهن أولادهن، والأصل في عوذ: في

(١) سورة هود: آية ٥٦.
(٢) مجاز القرآن: جـ١ ص ٢٩٠.
(٣) سورة الأنعام: آية ٦.
(٤) مجاز القرآن: جـ١ ص ١٨٦.

الإبل التي معها أولادها. فنقلته العرب إلى النساء، وهذا من المستعار، وقد تفعل ذلك العرب كثيراً[1].

وكلامه لا يخلو من الإشارة إلى أركان الاستعارة، فنراه يكشف لنا عن اللفظ «المستعار» فيقول معلقاً على قول الفرزدق يهجو جريراً:

يا ابن المراغة إنما جاريتني بمسبَّقين لدى الفعال قصار
والحابسين إلى العشي ليأخذوا نزح الرَّكِّي ودمنه الآسار

قال والآسار وأحدها سؤ ر مهموز، قال: ودمنة ها هنا طين وما بقي في أسفل البئر، وهو في هذا الموضع مستعار، وأصل الدمنة مجتمع البعر والرماد ومصب اللبن[2]. ويبين «المستعار له» بقوله بعد قول جرير:

لقد مدّ للقين الرّهان فردّه عن المجد عرق من قفيرة مقرف

قال الأصمعي المقرف من الدواب الذي أحد أبويه برذون وإنما ضربه مثلاً ها هنا يريد أن أحد أبويه ليس بعربي، والأصل للدواب فاستعاره للناس. قال: والعرب تفعل هذا[3].

ويقول في قول جرير:

واللؤم قد خطم البغيث وأرزمت أم الفرزدق عند شرّ حوار

قوله أرزمت يعني: حنت، وهو حنين الناقة، فاستعاره من الناقة فصيره لأم الفرزدق وقد يفعل العرب ذلك كثيراً. يقول: أم الفرزدق حنت عند شر مولود وأصل الأرزام للناقة[4].

---

(١) النقائض بين جرير والفرزدق: تصحيح الصاوي طبعة الصاوي سنة ١٩٣٥م ـ ١٣٥٣هـ. جـ١ ص ٢٦٢.
(٢) النقائض: جـ٢ ص ٣١.
(٣) المرجع السابق جـ٢ ص ٢٧٩، ٢٨٠.
(٤) المرجع السابق جـ٢ ص ٤١.

الاستعارة التمثيلية:

وعرف أبو عبيدة الاستعارة التمثيلية ولكنه لم يسمها بهذا الإسم بل أطلق عليها كلمة «مثل» فمن ذلك تعليقه على قول جرير:

إنِّي إذا بسط الـرّمـاة لغـلوهم   عنـد الحفاظ غلوت كـلّ مغـال

بقوله: وقوله: غلوت هو من غالاني فغلوته يقول نظرنا أينا أبعد غلوة سهم، وإنما هذا مثل للتفاخر وذكر الأيام والنعم والأيادي[1].

وقول الفرزدق:

لعمري لئن قيدت نفسي لـطالما   سميت وأوضعت المطيّة للجهـل

يقول: هذا مثل، أوضعتها رفعتها في السير أي أسرعت[2].

وقد تعرض للمثل في كتابه: «مجاز القرآن» فيقول في قوله تعالى: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾[3]

مجازه مجاز المثل، وموضعه موضع كفوا عما أمروا بقوله من الحق، ولم يؤ منوا به ولم يسلموا ويقال: ردّ يده في فمه، أي أمسك إذا لم يجب[4].

ويقول في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾[5]: مجازه مجاز المثل والتشبيه والقواعد: الأساس. إذا استأصلوا شيئاً قالوا هذا الكلام، وهو مثل[6].

---

(١) المرجع السابق جـ٢ ص ٣.
(٢) النقائض: جـ١ ص ١١٦.
(٣) سورة إبراهيم: آية ٩.
(٤) مجاز القرآن: جـ١ ص ٣٣٥، ٣٣٦.
(٥) سورة النحل: آية ٢٦.
(٦) مجاز القرآن: جـ١ ص ٣٥٩.

ولكنه لا ينص صراحة على «الاستعارة» في كتابه: «مجاز القرآن» مع أنه - كما - رأينا - ينص عليها صراحة في كتابه «النقائض بين جرير والفرزدق».

ويظهر أنه وجد في كلمة «مجاز» ما يغني عن الاستعارة، لأنهما لم يتميزا عن بعضهما ولم يحددا إلا في وقت متأخر، فهي مختلطة بالمجاز عند الجاحظ كما سنبين فيما يستقبل من البحث[1]، وعند ابن قتيبة «أكثر المجاز يقع فيها»[2]وسنرى أن ابن قتيبة يذكر في باب «الاستعارة» ما يعده المتأخرون من أنواع المجاز الأخرى.

أو لعل أبا عبيدة كان يرى أن طرق الكلام كلها من «المجاز» ولا ينقض هذا نصه على: التشبيه والتمثيل والكناية والمثل، والتقديم والتأخير، والايجاز، فذلك لشهرتهم وجريانهم على الألسنة في ذلك الوقت.

الكناية:

ينص عليها كثيراً في كتابيه: «النقائض. .» و «مجاز القرآن». ويطلقها على الأسلوب الذي عرف عند البلاغيين باسم الكناية اللغوية.

فيقول في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[3]: كناية وتشبيه[4]، وفي قوله تعالى: ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا﴾[5] كناية عن فرجيهما[6].

---

(١) أنظر ١٨٤ وما بعدها من هذا البحث.

(٢) تأويل مشكل القرآن: ص ١٠٠ تحقيق السيد صقر، طبعة الحلبي.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٢٣.

(٤) مجاز القرآن: جـ ١ ص ٧٣.

(٥) سورة الأعراف: آية ٢٢.

(٦) مجاز ألقرآن: جـ ١ ص ٢١٢.

وفي قوله سبحانه: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾[1] كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة في البطن، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[2] كناية عن الغشيان[3] وفي النقائض يقول معلقاً على قول الفرزدق:

وثبتي على ضاحي المزلِّ علت به   جدود بني سفيان عن زلّة النّعل

ثبت: ثبات على المكان، والضاحي: الظاهر البارز. والمزل: الأملس الزلق يزلق فيه. فيقول أنا في مثل هذا المكان ثابت علت به: أي ارتفعت جدود بني سفيان: أي حظوظهم، ويقال: جدودهم: آباؤهم. عن زلة النعل. أي: عن أن تزل نعالهم وجعل النعل كناية عن القدم[4].

وقد يطلق الكناية على «الضمير» فتراه يقول في شرحه للآية ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾[5].

مجازه على وجهين: أحدهما أن بعض العرب يظهرون كناية الاسم الذي بعد الفعل كقول أبي عمرو الهذلي: «أكلوني البراغيث»[6] فهو يطلق الكناية على علامة الجمع كما ترى.

ويقول: ومجاز ما قرأته الأئمة بلغاتها فجاء لفظه على وجهين أو أكثر، من ذلك قرأ أهل المدينة ﴿فَبِمَ تُبَشِّرُونَ﴾[7] فأضافوا بغير نون المضاف

---

(١) سورة المائدة: آية ٦.
(٢) سورة المائدة: آية ٦.
(٣) مجاز القرآن: جـ ١ ص ١٥٥.
(٤) النقائض: جـ ١ ص ١٢٤.
(٥) سورة المائدة: آية ٧١.
(٦) مجاز القرآن: جـ ١ ص ١٧٤.
(٧) سورة الحجر: آية ٥٤.

بلغتهم، وقال أبو عمرو لا تضاف تبشرون إلّا بنون الكناية، كقولك تبشرونني[1] فهو كما ترى يطلق الكناية على نون الوقاية.

الرجوع:

عرف أبو عبيدة، قال الباقلاني[2] كان أبو عبيدة يقول عن امرىء القيس في بيته:

وإن شفائي عبره مهراقه فهل عند رسم دارس من معمول

أنه رجع فأكذب نفسه كما قال زهير:

قف بالديار التي لم يعفها القدم بلى وغيرها الأرواح والديم

حروف الزوائد:

ويرى أبو عبيدة أن بعض الحروف قد تزاد في القرآن الكريم، لتتميم الكلام وتوكيده يقول في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾[3]: مجازها: غير المغضوب عليهم والضالين، و «لا» من حروف الزوائد لتتميم الكلام، والمعنى القاؤها[4]. ويقول في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾[5]: مجازه: الدار الآخرة هي الحيوان، واللام تزاد للتوكيد قال الشاعر:

---

(١) مجاز القرآن: جـ ١ ص ١٣.

(٢) إعجاز القرآن: للباقلاني، ص ١٨٧ تحقيق الدكتور خفاجي وانظر أيضاً الصبغ البديعي لأستاذنا الدكتور أحمد موسى ص ١٣٦، ١٣٧.

(٣) سورة فاتحة الكتاب: آية ٧.

(٤) مجاز القرآن: جـ ١ ص ٢٥، ٢٦.

(٥) سورة العنكبوت: آية ٦٤.

أم الحليس لعجــوز شهــر بــه ترضى من اللحم بعظم الرقبة[1]

ولعل أبا عبيدة كان يقصد من وصف هذه الحروف بالزيادة في القرآن - أنها كذلك من ناحية الصناعة الإعرابية[2]، أما من ناحية النظم القرآني، فإن البلاغة القرآنية تقتضيها لتؤدي دورها في النظم، فتؤكد دلالته أو تتممها. كما اعترف هو بذلك.

هذه هي اللبنات الأولى التي وضعها أبو عبيدة في صرح البلاغة العربية وهي - كما ترى - خالية من التحديدات، والتعليلات والتقسيمات البلاغية المعروفة، ولكن يكفيه فخراً أنه وجه الدارسين والأدباء، لدراسة القرآن الكريم، والشعر العربي، والتمرس بهما، ولعله كان يعتقد أن ذلك يؤ دي إلى تكوين الذوق الأدبي السليم.

والآن - فإلى قرينه على هذا الدرب - إمام النحو «الفراء».

---

(١) مجاز القرآن: جـ ٢ ص ١١٧.
(٢) انظر دروس من القرآن للشيخ محمد عبده ص ٤٧ دار الهلال. وانظر أيضاً النبأ العظيم ص ١٢٦. ومن بلاغة القرآن للدكتور أحمد بدوي ص ٩٥ - ١٠٤ طبع ونشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مطبعة لجنة البيان العربي.

(ب)

الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ

هو: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور، الأسلمي المعروف بالفراء كان أبرع الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللُّغة وفنون الأدب[١]، قيل له: الفراء؛ لأنه كان يفري الكلام[٢].

وهو من أبرز الشخصيات التي أسهمت بعملها في المحافظة على الذوق الأدبي ليظل القرآن مفهوماً، وله في ذلك كتاب «معاني القرآن» وهذا التركيب يعني به ما يشكل في «القرآن الكريم»، ويحتاج إلى بعض العناء في فهمه»[٣] وقيل في سبب تأليفه: أن أحد أصحابه ـ وهو عمر بن بكير ـ كان يصحب الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: أن الأمير الحسن لا يزال يسألني عن أشياء من القرآن لا يحضرني عنها جواب، فان رأيت أن تجمع لي أصولاً، وتجعل ذلك كتاباً يرجع إليه فعلت، فلما قرأ الكتاب قال لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن فيه وكان من

---

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان جـ ٥ ص ٣٢٥ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م ـ ١٣٦٧ هـ، نشر مكتبة النهضة مطبعة السعادة.

(٢) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى الحلبي، جـ ٢، ص ٣٣٣.

(٣) مقدمة معاني القرآن ـ جـ ١ ص ١٢.

القراء، فقال له: اقرأ، فقرأ فاتحة الكتاب، ففسرها، حتى مر في القرآن كله على ذلك، يقرأ الرجل، والفراء يفسره»[1].

والذي يمعن النظر في كتاب «معاني القرآن» يجده يعالج المشاكل التي عالجها أبو عبيدة تقريباً غير أن ثقافة الفراء النحوية قد ظهرت في كتابه بشكل واضح.

فهو يسير على منهج أبي عبيدة فيشرح بعض الألفاظ والآيات القرآنية وبعض الأساليب البيانية والتراكيب الإعرابية، ويرد كل هذا إلى مذاهب العرب في كلامها وإليك المسائل البلاغية التي عالجها الفراء في كتابه «معاني القرآن».

الايجاز:

يرى الفراء: أن من شأن العرب الإيجاز، وتقليل الكلام، فيحذفون من الكلام قصداً للتخفيف، ولكنه يشترط أن يكون السامع على علم به[2]، لئلا يؤدي إلى لبس وغموض يقول في قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْسُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ..﴾[3]: فافعل، مضمرة، بذلك جاء التفسير، وذلك معناه. وإنما تفعله العرب في كل موضع يعرف فيه معنى الجواب، ألا ترى أنك تقول للرجل: إن استطعت أن تتصدق، إن رأيت أن تقوم معنا، بترك الجواب لمعرفتك بمعرفته به، فاذا جاء ما لا يعرف جوابه إلا بظهوره أظهرته، كقولك للرجل: إن تقم تصب خيراً، لا بد في هذا من جواب، لأن معناه لا

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٥ ـ ص ٢٢٦.
(٢) معاني القرآن جـ ١، ص ١, ٢.
(٣) سورة الأنعام، آية ٣٥.

يعرف إذا طرح[1] وهو في ذلك متفق تماماً مع أبي عبيدة إلا أنه متحفظ، فتراه عند تقدير المحذوف في الآية يقول: لذلك جاء التفسير، وذلك معناه.

ويقول في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ...﴾[2] انقطع معنى الختم عند قوله: (وعلى سمعهم). ورفعت «الغشاوة».

ولو نصبتها بأضمار «وجعل» لكانا صواباً. وزعم المفضّل: أن عاصم بن أبي النجود كان ينصبها على مثل قوله في الجاثية: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَـهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾[3] ومعناهما واحد، والله أعلم.

وإنما يحسن الاضمار في الكلام الذي يجتمع ويدل أوله على آخره، كقولك: قد أصاب فلان المال فبنى الدور والعبيد والإماء واللباس الحسن، فقد ترى لا يقع على العبيد والإماء ولا على الدواب ولا على الثياب، ولكنه من صفات التيسار فحسن الأضمار لما عرف.

ومثله في سورة الواقعة: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ. بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ﴾[4] ثم قال: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ. وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ. وَحُورٌ عِينٌ﴾[5] فخفض بعض القراء، ورفع بعضهم «الحور العين». قال الذين رفعوا: الحور العين لا يطاف بهنَّ. فرفعوا على معنى

(١) معاني القرآن - جـ ١ ص ٣٣٢.
(٢) سورة البقرة آية ٧.
(٣) سورة الجاثية آية ٢٣.
(٤) سورة الواقعة آية ١٧، ١٨.
(٥) سورة الواقعة آية ٢٠، ٢١، ٢٢.

قولهم: وعندهم حور عين، أو مع ذلك حور عين، فقيل الفاكهة واللحم لا يطاف بهما إنما يطاف بالخمر وحدها والله أعلم، ثم اتبع آخر الكلام أوّله. وهو كثير في كلام العرب وأشعارهم، وأنشدني بعض بني أسد يصف فرسه:

علفتهـا تبنـاً ومـاء بـارداً حتى شتت همّـالة عينـاهـا

ويقول: «والكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر»[1] متحاشياً بذلك ما قيل: من أن النحاة قد جعلوا الشعر أصلا للقرآن[2] أو ما قيل في العصر الحديث[3]: «الأمر ما احتاجوا إلى إثبات عربية القرآن» وليس الأمر كذلك، وإنما أراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأنّ الله تعالى قال: ﴿إنَّا أنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبيّاً﴾[4] وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبيٍّ مُبِينٍ﴾[5] وقال ابن عباس: «الشعر ديوان العرب، فاذا أخفى عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعوا إلى ديوانهم، فالتمسوا معرفة ذلك»[6].

وفي ذلك الحاح إلى دراسة اللغة العربية[7] وإتقان آدابها ليتمكن الذوق العربي من فهم القرآن ومتابعة قضية الإعجاز القرآني. ويعد من الايجاز حذف الحرف كما حذفوا الألف من (بسم الله الرحمن الرحيم) أول السور

(١) معاني القرآن ـ جـ ١ ص ١٣، ١٤ بتحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار ـ القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٥م ـ ١٣٧٤ هـ الطبعة الأولى.
(٢) البرهان للزركشي ـ جـ ١ ص ٢٩٤.
(٣) أنظر ص ٨٩ من هذا البحث.
(٤) سورة يوسف آية ٢.
(٥) سورة الشعراء آية ١٩٥.
(٦) البرهان للزركشي ـ جـ ١ ص ٢٩٤.
(٧) انظر تحت راية القرآن (المعركة بين القديم والجديد) ص ٢٢٣ الطبعة الأولى المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٦م ـ ١٣٤٥ هـ.

والكتب، لأنها وقعت في موضع معروف لا يجهل القارىء معناه، ولا يحتاج إلى قراءته، فاستخف طرحها[1].

الأطناب:

عرض له من غير تسمية وبين بعض أغراضه، يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾[2]. فان الطائر لا يطير إلا بجناحيه، وهو في الكلام بمنزلة قوله: ﴿لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾[3]، وكقولك للرجل: «كلمته بفي، ومشيت اليه على رجلي»، ابلاغاً في الكلام[4].

ويقول في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[5]: الكلمة قد يكررها العرب على التغليظ والتخويف وهذا من ذاك، وقوله عز وجل: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[6]: مرتين من التغليظ أيضاً[7].

التقديم والتأخير

وأسلوب التقديم والتأخير من الأساليب التي تناولها الفراء، ولكن من غير بيان لسره البلاغي كما فعل أبو عبيدة.

---

(١) معاني القرآن ـ جـ ١ ص ١.
(٢) سورة الأنعام آية ٣٨.
(٣) سورة ص آية ٢٣.
(٤) معاني القرآن ـ جـ ١ ص ٣٣٢.
(٥) سورة التكاثر آية ٣، ٤.
(٦) سورة التكاثر آية ٦، ٧.
(٧) معاني القرآن مخطوط تحت رقم ١٠٩٨٦ بمكتبة بلدية اسكندرية نقلاً عن أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري الطبعة الثانية دار المعارف سنة ١٩٦١ ص ٦١.

يقول في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ﴾[1] يقال: إنه مقدم ومؤخر، معناه «حتى إذا تنازعتم في الأمر فشلتم» فهذه الواو معناها السقوط، كما يقال: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْنَاهُ﴾[2] معناه: ناديناه[3].

ويقول في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾[4] : كأنك حفى عنها مقدم ومؤخر، ومعناه يسألونك عنها كأنك حفى بها. ويقال في التفسير كأنك حفيّ أي كأنك عالم بها[5].

الاستفهام:

وقف عنده الفراء كثيراً، ولاحظ خروجه عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، فيراد به أحياناً التوبيخ أو التعجب. يقول في[6] قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً﴾: [7] على وجه التعجب والتوبيخ لا على الاستفهام المحض، أي ويحكم كيف تكفرون! وهو كقوله: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[8]. وأحياناً يخرج الاستفهام إلى الأمر. يقول في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾[9] : وهو استفهام ومعناه أمر. ومثله قول الله ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[10] استفهام وتأويله: انتهوا

(١) سورة آل عمران آية ١٥٢.
(٢) سورة الصافات آية ١٠٣، ١٠٤.
(٣) معاني القرآن - جـ ١ ص ٢٣٨.
(٤) سورة الأعراف آية ١٨٧.
(٥) معاني القرآن - جـ ١ ص ٣٩٩.
(٦) معاني القرآن - جـ ١ ص ٢٣.
(٧) سورة البقرة آية ٢٨.
(٨) سورة التكوير آية ٢٦.
(٩) سورة آل عمران - آية ٢٠.
(١٠) سورة المائدة آية ٩١.

وكذلك قوله: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾[1] إنما هو مسألة. أوَلا ترى أنك تقول للرجل: هل أنت كاف عنا؟ معناه: اكفف، تقول للرجل: أين أين؟: أقم ولا تبرح. فلذلك جوزي في الاستفهام كما جوزي في الأمر[2].

الالتفات:

عرفه الفراء ولم يسمه يقول في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ[3]...﴾ يعني الفلك: فقال جاءتها، وقد قال في أوّل الكلام ﴿وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ ولم يقل: وجرت وكل صواب، تقول النساء قد ذهبت، وذهبن[4].

ويقول في قوله عز وجل: ﴿كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾[5] رويت عن علي بن أبي طالب رحمه الله بل تحبون بالتاء وقرأها كثير «بل يحبون» بالياء والقرآن يأتي على أن يخاطب المنزّل عليهم، وأحياناً يجعلون كالغيب كقوله: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾.

المجاز العقلي:

وقف الفراء عند أسلوب المجاز العقلي ووضحه ومثل له من القرآن والكلام العربي بدون تسمية يقول في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ

---

(١) سورة المائدة آية ١١٢.
(٢) معاني القرآن - جـ ١ - ص ٢٠٢.
(٣) سورة يونس آية ٢٢.
(٤) معاني القرآن جـ ١ - ص ٤٦٠.
(٥) سورة القيامة آية ٢٠، ٢١.

تِجَارَتُهُمْ﴾[1] ربما قال قائل وكيف تربح التجارة، وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بيعك، وخسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح والخسران انما يكونان في التجارة فعلم معناه ومثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. ومثله من كتاب الله ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾[2]. وإنما العزيمة للرجال.

فهو يشترط في حذف الفاعل الحقيقي وأسناد الفعل إلى غير من هوله أن يكون ذلك معلوماً لدى السامع ولذلك لا يجوز حذف الفاعل الحقيقي وإقامة غيره مكانه في مثل «قد خسر عبدك»، إذا كنت تريد أن تجعل للعبد تجارة يقع فيها الربح والخسارة، لأنه قد يكون العبد تاجراً فيربح أو يخسر، فلا يعلم معناه إذا كان متجوراً فيه أما لو قال القائل: قد ربحت دراهمك ودنانيرك، وخسرت بيتك ورفيقك، كان جائزاً لدلالة بعضه على بعض[3].

استعمال المضارع مكان الماضي:

واستعمال المضارع مكان الماضي تعرض له الفراء ولكن من غير بيان سر هذا الاستعمال بل يكتفي برد هذا الأسلوب إلى الاستعمال العربي يقول في قوله تعالى: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾[4]: يقول القائل: إنما «تقتلون» للمستقبل فكيف قال: «من قبل»؟ ونحن لا نجيز في الكلام أنا أضربك أمس، وذلك جائز إذا أردت بتفعلون الماضي، ألا ترى أنك

(١) سورة البقرة آية ١٦.
(٢) سورة محمد آية ٢١.
(٣) أنظر معاني القرآن - جـ ١ ص ١٤، ١٥.
(٤) سورة البقرة آية ٩١.

تعنّف الرجل بما سلف من فعله فتقول: ويحك لم تكذب! لم تبغض نفسك إلى الناس ومثله قول الله: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[1] ولم يقل ما تلت الشياطين، وذلك عربي كثير في الكلام، أنشدني بعض العرب:

إذا أنتسبنا لم تلدني لئيمة ولم تجدي من أن تقرّى بها بدّاً

فالجزاء للمستقبل، الولادة كلها قد مضت، وذلك أن المعنى معروف.

ومثله في الكلام: إذا نظرت في سيرة عمر رضي الله عنه لم يسيء (المعنى: لم تجده أساء، فلما كان أمر عمر لا يشك في مضيّه لم يقع في الوهم انه مستقبل، فلذلك صلحت «من قبل» مع قوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِياءَ اللهِ مَنْ قَبْلُ﴾ وليس الذين خوطبوا بالقتل هم القتلة، إنما قتل الأنبياء أسلافهم الذين مضوا فتولّوهم على ذلك ورضوا به فننسب القتل إليهم[2].

فأنت تراه يجهد نفسه لكي يرد التعبير القرآني إلى التعبير العربي المألوف فحسب ولا يكلف نفسه بيان السر البلاغي في هذا الاستعمال: وهو أن المراد استحضار الصورة وتمثلها حتى نراها رأي العين، فيكون ذلك أقوى أثراً لشدة التصاق الصورة، وتعلقها بالنفس كما يقول البلاغيون. ولا نشك في أن الفراء ومن قبله أبا عبيدة كانا يعرفان ما يقوله البلاغيون اليوم وفوق ما يعرفون لكنهما - كما نعتقد - اهتماماً بفتح الطريق فقط أمام الذين يريدون فهم القرآن وذلك بتفسير الأساليب التي تشكل عليهم ويصعب فهمها.

---

(١) سورة البقرة آية ١٠٢.

(٢) معاني القرآن - جـ ١، ص ٦٠، ص ٦١.

التشبيه:

وعرف أسلوب التشبيه ووضح المشبه والمشبه به ووجه الشبه: يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ﴾[1]، أضاف المثل إلى الذين كفروا، ثم شبههم بالراعي. ولم يقل كالغنم والمعنى - والله أعلم - مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي لا تفقه ما يقول الراعي أكثر من الصوت، فلو قال لها: أرعي أو اشربي، لم تدر ما يقول لها.

فكذلك مثل الذين كفروا فيما يأتيهم من القرآن وإنذار الرسول. فأضيف التشبيه إلى الراعي، والمعنى - والله أعلم - في المرعى. وهو ظاهر في كلام العرب أن يقولوا: فلان يخافك كخوف الأسد، والمعنى: كخوفه الأسد، لأن الأسد هو المعروف بأنه الخوف[2] ويقول في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾[3]: مردود على قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَاراً﴾[4]. أو كمثل صيّب، فاستغنى بذكر (الذي استوقد ناراً) فطرح ما كان ينبغي أن يكون مع الصيّب من الأسماء، ودل عليه المعنى، لأن - المثل ضرب للنفاق، فقال: ﴿فِيهِ ظُلُمَاتٍ وَرَعْدٍ وَبَـرقٌ﴾ فشبّه الظلمات بكفرهم، والبرق إذا أضاء لهم مشوا فيه بإيمانهم[5]. وكان الأولى أن يقول: شبه كفرهم بالظلمات، وإيمانهم بالبرق إذا أضاء لهم فمشوا فيه، ولعل هذا ناشيء من عمل النساخ.

---

(١) سورة البقرة آية ١٧١.
(٢) معاني القرآن - جـ ١ ص ٩٩.
(٣) سورة البقرة آية ١٩.
(٤) سورة البقرة آية ١٧.
(٥) معاني القرآن - جـ ١ ص ١٧.

الإستعارة:

لم ينص عليها صراحة، ولكنه تعرض لمواطنها ووضح حقيقتها يقول: في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾[1]: أي كان ضالاً فهديناه[2].

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَثَابَكُمْ غَمّاً بِغَمٍّ﴾[3] يقول: الاثابة ها هنا في معنى عقاب، ولكنه كما قال الشاعر:

أخاف زياداً أن يكون عطاؤه   أداهم سودا أو محدرجه سمرا

وقد يقول الرجل الذي قد اجترم اليك: لئن أتيتني لأثيبنك ثوابك، معناه: لأعاقبنّك، وربما أنكره من لا يعرف مذاهب العربية. وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] والبشارة إنما تكون في الخير، فقد قيل ذاك في الشر[5]. وواضح أن الآيتين من الاستعارة التهكمية والتمليحية.

الكنايـة:

عرفها الفراء، وأطلقها على الأسلوب المعروف بالكناية اللغوية. يقول في قوله تعالى ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾[6] كناية عن خلوة الرجل إذا أراد الحاجة[7].

---

(١) سورة الأنعام آية ١٢٢.
(٢) معاني القرآن - جـ ١ ص ٣٥٣.
(٣) سورة آل عمران آية ١٥٣.
(٤) سورة آل عمران آية ٢١.
(٥) معاني القرآن - جـ ١ ص ٢٤٠.
(٦) سورة النساء آية ٤٣.
(٧) معاني القرآن - جـ ١ ص ٣٠٣.

وفي قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[1] يقول: ولم يقل: في حيث، وهو الفرج.. وإنما قال: من حيث، كما تقول للرجل: أيت زيداً من مأتاه أي من الوجه الذي يؤتى منه، فلو ظهر الفرج ولم يكن عنه قلت في الكلام: أيت المرأة في فرجها. ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ يقال: أيت الفرج من حيث شئت[2].

ولكنه مثل أبي عبيدة يطلقها على الضمير كما في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[3] يقول الفراء: الهاء كناية عن القرآن، فأتوا بسورة من مثل القرآن[4].

التوجيه:

ذكره من غير تسمية وبدون تعريف ـ عندما تعرض لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾[5] وقولوا (نظرنا) يقول: هو من الارعاء والمراعاة..

وذلك أنها كلمة باليهودية شتم، فلما سمعت اليهود أصحاب محمد ﷺ يقولون: يا نبي الله راعنا، اغتنموها فقالوا: قد كنا نسبّه في أنفسنا فنحن الآن قد أمكننا أن نظهر له السّبّ، فجعلوا يقولون لرسول الله: راعنا، ويضحك بعضهم إلى بعض، ففطن لها رجل من الأنصار، فقال لهم: والله لا يتكلم بها رجل إلا ضربت عنقه، فأنزل الله: ﴿لَا تَقُولُوا

(١) سورة البقرة آية ٢٢٢.
(٢) معاني القرآن ـ جـ ١ ـ ص ١٤٣.
(٣) سورة البقرة آية ٢٣.
(٤) معاني القرآن ـ جـ ١ ـ ص ١٩.
(٥) سورة البقرة آية ١٠٤.

رَاعِنَا﴾ يُنهي المسلمين عنها، إذ كانت سباً عند اليهود[١].

المشاكلة:

عرض لها ولكن بدون تسمية. يقول في قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱنْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[٢]: (فان انتهوا) فلم يبدأوكم (فلا عدوان) على الذين انتهوا، فإن قال قائل: أرأيت قوله: ﴿فلا عُدوَانَ إلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾. عدوان هو وقد أباحه الله لهم؟ قلنا: ليس بعدوان في المعنى، إنما هو لفظ على مثل ما سبق قبله، ألا ترى أنه قال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[٣]. فالعدوان من المشركين في اللفظ ظلم في المعنى، والعدوان الذي أباحه الله وأمر به المسلمين إنما هو قصاص. فلا يكون القصاص ظلماً، وإن لفظه واحداً. ومثله قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَجَزَوْا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[٤] وليست من الله على مثل معناها من المسيء، لأنها جزاء[٥] هذا إذا ذكر بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً.

وأما إذا ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تقديراً فقد وقف عنده الفراء أيضاً يقول في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ﴾[٦]: وإنما قيل «صبغة الله»لأن بعض النصارى كانوا إذا ولد المولود جعلوه في ماء لهم يجعلون ذلك تطهيراً له كالختانة. وكذلك هي في إحدى القراءتين. قل «صبغة الله»

---

(١) معاني القرآن جـ ١ ص ٦٩، ٧٠.
(٢) سورة البقرة آية ١٩٣.
(٣) سورة البقرة آية ١٩٤.
(٤) سورة الشورى آية ٤٠.
(٥) معاني القرآن - جـ ١ - ص ١٦٦، ١٧٧
(٦) سورة البقرة آية ١٣٨.

وهي الختانة، أختتن إبراهيم ﷺ فقال: قل «صبغة الله» يأمر بها محمداً ﷺ فجرت الصبغة على الختانة لصبغهم الغلمان في الماء[1].

ومن المشاكلة أيضاً عند الفراء: تغيير حرف في الكلمة لتشاكل بقية الكلمات التي وردت معها. يقول في قوله تعالى: ﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾[2]: فان القوم فيما ذكر لغة قديمة وهي الحنطة. والخبز جميعاً قد ذكرا. قال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللغة يقولون: فوّموا لنا بالتشديد لا غير، يريدون أختبزوا»[3].

ثم يروي في لفظ «فومها» قراءة أخرى: وهي قراءة عبد الله: «وثومها» بالثاء ويعلق على هذه القراءة بقوله: فكأنه أشبه المعنيين بالصواب لأنه مع ما يشاكله: من العدس والبصل وشبهه[4] ويؤيد وجهة نظره باللغة فيقول: «والعرب تبدل الفاء والثاء فيقولون: حدث وجدف، ووقعوا في عاثور شر وعافور شر، والأثاثي والأثافي. وسمعت كثيراً من بني أسد يسمي «المغافير المغاثير»[5].

الفواصل القرآنية:

شعر العرب الذين شوفهوا بالقرآن الكريم - بالجمال التوقيعي الذي اختص به القرآن والذي نشأ من تخير ألفاظ مؤتلفة ومنسقة وموضوعة على

---

(١) معاني القرآن - جـ ١ ص ٨٢، ٨٣.
(٢) سورة البقرة آية ٦١.
(٣) معاني القرآن - جـ ١ ص ٤١.
(٤) معاني القرآن - جـ ١ ص ٤١.
(٥) نفس المصدر السابق.

نسق خاص، - فتحدث لحناً متعدد الأنواع، يتناسق مع الجو ويؤدي وظيفة أساسية في البيان، لذلك قارنوه بالشعر ولكنهم حينما عرضوا هذا الأمر على الوليد بن المغيرة رفضه وقال: «لقد عرفنا الشعر كلّه. رجزه، وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشعر»[1]«ثم أيقنوا آخر الأمر أنه ليس بأنغام الموسيقى ولا بأوزان الشعر بل شيئاً آخر ليس موجوداً في الموسيقى ولا في الشعر بل هو على حد تعبير الوليد: «إن لقوله لحلاوة وإن أصله لغدق، وإن فرعه لجناه»[2] ومن يومها أصبحت هذه الخاصية القرآنية مشهورة متعارفة ولا شك أن أبا عبيدة والفراء كانا يحسان بها، غير أن الفراء قد استغلها في تفضيل قراءة على قراءة، والفراء إمام من أئمة النحو والنحويون قد تزمتوا في تطبيق قواعدهم النحوية على الشعراء أول الأمر ثم على القراء في النهاية، وجرهم هذا التزمت إلى الحكم على بعض القراءات بأنها غير فصيحة ما دامت مخالفة لقواعدهم[3].

ولكن يبدو أن الفراء قد خرج على هذا التزمت واتخذ من النسق القرآني مقياساً للمفاضلة بين القراءات يقول في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾[4] ذكروا أنها ليلة المزدلفة، وقد قرأ القراء يسري - بإثبات الياء - ويسر - بحذفها - وحذفها أحسب إليّ لمشاكلتها لرؤوس الآيات ولأن العرب قد تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها منها. أنشدني.

كفاك كف ما تليق درهماً جودا وأخرى نعط بالسيف الدما[5]

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام - جـ ١ ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٩ جـ ١ قال ابن هشام: ويقال لغدق. والغدق: الماء الكثير - والغدق (بالفتح): النخلة، يشبه بالنخلة، التي ثبت أصلها وقوى فرعها إذا جنى.

(٣) أنظر أسرار اللغة لابراهيم أنيس - ص ١٣١، ١٣٢. نشر الأنجلو - مطبعة البيان العربي.

(٤) سورة الفجر آية ٤.

(٥) معاني القرآن نقلاً عن أثر القرآن في تطور النقد العربي للدكتور سلام ص ٦٤، ٦٥.

وأنشدني:

ليس يخفى يسـارتي قـدر يـوم   ولقـد يخف شيـمتي اعسـاري

وهو في هذه الآية متحفظ فيعبر بقوله: «أحب إليّ» ويستدل على حذف الياء من «يسر» بكلام العرب.

أما في قوله تعالى: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَاماً نَّخِرَةً﴾[1] فيقول: «حدثني مندل عن مجاهد عن ابن عباس أنه قرأ ناخرة، وقرأ أهل المدينة نخرة، وناخرة أجود الوجهين في القراءة لأن الآيات بالألف، ألا ترى أن ناخرة، والحافرة والساهرة أشبه بمجيء التنزيل، والناخرة والنخرة سواء في المعنى بمنزلة الطامع والطمع، والباخل والبخل»[2].

فهو في هذه الآية يسفر النقاب عن رأيه ويطبق مقياسه بدون تحفظ، ويجعل قراءة «ناخرة» أجود من «نخره» والقول بأن قراءة أفضل من قراءة خاصة في القراءات المتواترة، لا يسلم من النقد. وقراءة «نخرة» لا تخلو من وجه وجيه تمتاز به فلعلها لتنويع الألحان والنغمات في النسق القرآني.

ولما كان الفراء قد اتخذ لنفسه منهجاً يسير عليه في بيان الأساليب القرآنية التي كانت تشكل على بعض المثقفين الذين يدرسون الأسلوب البياني للقرآن ذلك المبدأ الذي اتخذه كما بينا فيما سبق ـ وهو: رد الأسلوب أو التعبير القرآني إلى التعبير المألوف وذلك بمقارنته بكلام العرب. ويظهر أن الفراء قد طبق منهجه هذا إلى ما لا نهاية وجوّز في القرآن الكريم كل ما يجوز في الشعر العربي على الاطلاق يقول في قوله: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ

(١) سورة النازعات آية ١١.

(٢) معاني القرآن نقلاً عن أثر القرآن في تطور النقد العربي لسلام ص ٦٣.

جنّتَانِ﴾[1] : أراد جنة، كقوله: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[2]. فثنى لأجل الفاصلة. ثم يقول الفراء: «والقوافي تحتمل من الزيادة والنقصان ما لا يحتمله سائر الكلام. ويقول الفراء أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾[3] : فإنهما رجلان قدار وآخر معه ولم يقل أشقياها للفاصلة»[4].

ولسنا ندري ما الذي ألجا الفراء إلى تفسير «الجنتين» و «للجنتين» بجنة اللهم إلا أن تكون رغبته الجامحة في تطبيق منهجه الذي رسمه لنفسه تطبيقاً حرفياً وعلى الاطلاق ـ هي التي دعته إلى ذلك، فالزمخشري في كشافه يفسر «الجنتين» بقوله[5] : «قلت: الخطاب للثقلين ـ فكأنه قيل: لكل خائفين منكما جنتان: جنة للخائف الأنسي: وجنة للخائف الجني ويجوز أن يقال: جنة لفعل الطاعات ـ وجنة لترك المعاصي، لأن التكليف دائر عليهما وأن يقال جنة يثاب بها، وأخرى تضم إليها على وجه التفضل كقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[6] .

ويقول الزمخشري أيضاً: في قوله تعالى: ﴿إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾: قدار ابن سالف. ويجوز أن يكونوا جماعة، والتوحيد لتسويتك في أفعل التفضيل إذا أضفته بين الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، وكان يجوز أن يقال: أشقوها، كما تقول: أفاضلهم[7] .

---

(١) سورة الرحمن آية ٤٦.
(٢) سورة النازعات آية ٤١.
(٣) سورة الشمس آية ١٢.
(٤) انظر معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي القسم الأول ص ٣٦.
(٥) الكشاف للزمخشري ـ جـ ٤ ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠ تصحيح مصطفى حسين أحمد الطبعة الثانية سنة ١٩٥٣م ـ ١٣٧٣ هـ. مطبعة الاستقامة.
(٦) سورة يونس آية ٢٦.
(٧) الكشاف جـ ٤ ص ٦٠٦.

فالفراء كان في مندوحة عن القول بهذا الرأي، ولذلك نجد له رأياً آخر في تفسير «الجنتين» نقله عن ابن الصائغ وهو: أنه أراد جنات، فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة[1]. وعلى أية حال فقد أثار رأي الفراء ثائرة الأقدمين وعلى رأسهم ابن قتيبة الذي أنكر ذلك وأغلظ فيه، وقال: إنما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السكت أو الألف أو حذف همزة أو حرف فأما أن يكون الله وعد جنتين فيجعلهما جنة واحدة لأجل رؤوس الآي فمعاذا الله. وكيف هذا وهو يصفهما بصفات الآثنين. قال (ذواتا أفنان) ثم قال: «فيهما[2]» والحقيقة أن الحق كل الحق مع ابن قتيبة فالقرآن يمتاز بأن الفواصل فيه أو رؤوس الآي أو السجع على خلاف في ذلك - لا تكون على حساب المعنى أبداً.

ويظهر أن الفراء قد اتصل بقضية السجع في القرآن الكريم والتي سنعرض لها عند الكلام على الجاحظ - ورأى أن يطلق على هذا الأسلوب اسم: (رؤوس الآي أو الفواصل) إذا ما وقع في القرآن الكريم يقول في قوله تعالى[3]: ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾: أهل الحجاز أمثل لهذا من غيرهم، أن يجعلوا المفعول به فاعلاً.. كقول العرب: هذا سر كاتم وهم ناصب، وليل نائم، وعشية راضية وجاءت على هذه الصيغة لأنها توافق رؤوس الآيات التي هن منهن[4].

ويقول في قوله تعالى: ﴿فَأَغْنَىٰ﴾[5] و﴿فَآوَىٰ﴾[6] يراد به فأغناك

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن القسم الأول ص ٣٧.
(٢) المرجع السابق ص ٣٦، ٣٧.
(٣) سورة الطارق آية ٦.
(٤) أثر القرآن في تطور النقد العربي لسلام ص ٦٤.
(٥) و(٦) سورة الضحى الآيتان ٦، ٨.

وفأواك جرى على طرح الكاف لمشاكلة رؤوس الآي»[1].

فكأن المناسبة بين رؤوس الآي عند الفراء أمر مطلوب محافظة على النظام الصوتي في القرآن ويرتكب من أجلها أمور: تارة تكون بتغيير صيغة إلى صيغة أخرى أو بحذف في آخر الكلمات أو المفعول به.. الخ وكأن الفراء قد سن لمن جاء بعده أن يحصوا هذه المخالفات حتى وصلت إلى ما ينيف على الأربعين نقلها السيوطي عن الشيخ شمس الدين بن الصائغ الحنفي من كتابه الذي سماه «أحكام الرأي في أحكام الآي» والتي قال في نهايتها: لا يمتنع في توجيه الخروج عن الأصل في الآيات المذكورة أمور أخرى مع وجه المناسبة، فإن القرآن العظيم - كما جاء في الأثر - لا تنقضي عجائبه[2].

هذه هي الألوان البلاغية التي أشار إليها كل من أبي عبيدة والفراء والتي دفعتها قضية الاعجاز دفعاً وكان الغرض منها فهم القرآن الكريم عن طريق تربية الذوق الأدبي على أننا نريد أن ننبه على أنه قد ظهر في كتاب «معاني القرآن» للفراء أصوات المنكرين للأسلوب البياني في القرآن والتي ألمح لها الفراء بقوله: «فان قال قائل» وتارة بقوله: «وربما أنكر هذا من لا يعرف العربية» والتي دوّت فيما بعد وتعرض لها الجاحظ وابن قتيبة وابن المعتز على ما يأتيك ان شاء الله - في الفصل الثاني.

---

(١) معاني القرآن نقلاً عن أثر القرآن في تطور النقد العربي لسلام ص ٦٥.

(٢) أنظر معترك الأقران في إعجاز القرآن - القسم الأول ص ٣٢ - ٣٩ والاتقان في علوم القرآن ص ٩٩، ١٠٠ جـ ١.



الفصل الثاني

الدفاع عن النظم القرآني
والأدب العربي بوجه عام

ما كاد القرن الثاني الهجري يشرف على نهايته، ويبتدىء القرن الثالث الهجري حتى كثرت الفرق الإسلامية وتنوعت، واشتد الخلاف بينها، واتصل خلافهم وجدلهم حول القرآن الكريم، وأخذ الإلحاد بسفر النقاب عن أغراضه، ويصوِّب سهامه نحو الطعن على النظم القرآني والبيان العربي بوجه عام. وأنبرى علماء المسلمين يدافعون عنهما، وتمخض دفاعهم عن آراء في البيان العربي وإبراز محاسنه.

وكانت الفرق الإسلامية قد نشأت نتيجة للخلاف الذي حدث بين المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ، وكانت الخلافة من أبرز المسائل التي اختلفوا حولها، فأكثر المهاجرين يرون أن تكون بالانتخاب في قريش، والأنصار يرونها في جميع المسلمين، بينما أصحاب علي رضي الله عنه - يريدونها في بني هاشم.

واستقر الرأي على اختيار أبي بكر رضي الله عنه - خليفة للمسلمين، وارتفع الخلاف، لرواية أبي بكر عن النبي ﷺ: «الأئمة من قريش» وفي وقت وفاة أبي بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر رضي الله عنه - فقال بعض الناس: قد وليت علينا فظاً غليظاً، وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر: لو سألني ربي يوم القيامة لقلت: وليت عليهم خير أهلهم.

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون في أمر الشورى. واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان، رضي الله عنه.

وبعد مقتل عثمان، اتفق المسلمون على البيعة، لعلي رضي الله عنه - وفي أيام خلافته اتسع الخلاف واشتد أمره وأسفر عن حروب داخلية، من أبرزها: واقعة الجمل، وصفين، وفي تلك الموقعة اضطر إلى قبول التحكيم، عند ذلك ظهرت جماعة من جند علي يرون: أن التحكيم خطأ وطلبوا من علي الإقرار على نفسه بالخطأ بل بالكفر قبل أن يعودوا معه في القتال، ولكنه رفض، فخرجوا عليه فسموا «بالخوارج» وعندما اتهمت «الخوارج» علياً بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله، وحكمها عليه من أجل ذلك بالتكفير، قام أنصار علي بالدفاع عنه، ورموا «الخوارج» بالخروج عن الجماعة الاسلامية.

وبذلك ظهر في داخل الجماعة الإسلامية، فرقتان: فرقة الخوارج وفرقة الشيعة تعارض كلتاهما الأخرى، وترمي كل واحدة منهما الثانية بالكفر.

ثم تبلور الخلاف وصيغ في صيغة عامة هي: «حكم مرتكب الكبيرة». فقامت «مرجئة الخوارج» وأرجأت أمر المختلفين إلى الله، أي أنهم رأوا تأخير حكم «صاحب الكبيرة» إلى يوم القيامة.

ثم جاء الحسن البصري[١] وحكم على «مرتكب الكبيرة» بأنه منافق وليس بكافر ثم أتى واصل بن عطاء[٢]، وعمرو بن عبيد[٣]، وعبَّرا عن

---

(١) هو أبو سعيد: الحسن بن يسار، البصري، امام أهل البصرة، توفي سنة ١١٠ هـ - ابن خلكان ص ٣٥٤ - ٣٥٦ جـ ١.

(٢) هو واصل بن عطاء: البصري المتكلم توفي في سنة ١٣١ هـ - ابن خلكان ص ٦٠ - ٦٤ جـ ٥.

(٣) هو أبو عثمان: عمرو بن عبيد بن باب: البصري الزاهد توفي في سنة ١٤٢ هـ ابن خلكان -=

هذا النفاق «بالمنزلة بين المنزلتين» أي بمنزلة بين الكفر والإيمان، ثم قام واصل من مجلس الحسن البصري واتخذ له مجلساً في المسجد وانضم إليه عمرو بن عبيد، عندئذ قال الحسن البصري: قد اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة[1].

فلما كان القرن الثاني الهجري، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، ابتلى الإسلام بعناصر أجنبية، متشبعة بأفكار خبيثة، ممن يضمرون الكفر وينلتحفون الاسلام - ألقت بما لديها من أفكار وثقافة، ودين في تيار حياة المسلمين العقلية، وعملت على أن تنصر فريقاً على فريق.

كذلك انتقل إلى المسلمين نظريات يهودية عديدة كالقول بالتشبيه ونسخ التوراة وخلقها، وكثير من الأمور الكلامية، التي تسربت عن طرق متعددة أهمها الرواة اليهود[2] عند ذلك كثرت الفرق، وتنوعت، واشتدت الفرقة بينها، وكثر الجدل، واتصل بالقرآن الكريم من ناحية أهو مخلوق أم غير مخلوق، وكذلك كلام الله وناحية محكمه ومتشابهه وهل يجوز تفسير الآيات المتشابهة أم لا؟ إلى آخر ما هو موجود في كتب الفرق[3]. وفي أوائل القرن الثالث الهجري قدر لفرقة المعتزلة أن تسيطر على أذهان الناس سيطرة عظمى وأصبح الإعتزال نفسه في ذلك الوقت مذهباً رسمياً للدولة

= ص ١٣٠ - ١٣٣ هـ.

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٢٨ - ٤٠، طبع صبيح وأنظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥ - ٢١ تحقيق محي الدين طبع صبيح.

(٢) انظر الأدب القصصي عند العرب ص ١٧٩ - ١٨٠ لموسى سليمان - منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة سنة ١٩٥٦.

(٣) أنظر في ذلك أصول الدين للبغدادي ص ٧٣، ٨٩، ١٠٩، ١١٤، ٢٢٢ - الطبعة الأولى أستانبول - مطبعة الدولة سنة ١٩٢٨م - ١٣٤٦ هـ طبع ونشر مدرسة الألهيات بدار الفنون التركية باستانبول.

العباسية التي دافعت عنه بكل ما أوتيت من جاه وقوة[1].

وكان من أخطر أعداء المعتزلة يومئذ حزبان قويان:

أما الأول فحزب يضم إليه أشتاتاً من الزنادقة والرافضة والملاحدة، وكان هذا الحزب قد زوَّد نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح، وما زالوا بهم حتى أجبروهم على التقهقر[2] يقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك - أي بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصري - شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون»[3] المتوفى سنة ٢١٨ هـ.

كما تمكنوا من اللّغة والبيان، لأنهم في مواقفهم الجدلية مضطرون لتخير اللفظ الأنيق والتعبير الرائق الجميل، ولعل صحيفة بشر بن المعتمر، وما جمعه الجاحظ له ولغيره من أسباب روجة البيان وإجادة الكلام مما يعد في أصول البلاغة العربية.

«وأما الحزب الثاني فحزب «السنة» ممن لم يرق في نظرهم هذا الذي جاء به المعتزلة والرافضة من الافك والبدعة»[4].

وحينما حمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن سنة ٢١٨ هـ تلك المسألة التي عرفت في تاريخ الدولة العباسية «بمحنة خلق القرآن» والتي عذب بسببها كثير من المسلمين اشتدت الفرقة بين المعتزلة وأهل السنة الذين لم يقتنعوا بهذا القول ولم يذعنوا له.

---

(١) أنظر الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول الطبعة الأولى دار الفكر العربي ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٤٠، ٤١.

(٤) انظر الحركة الفكرية في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول لعبد اللطيف حمزة ص ٨٧.

فلما نكل بالمعتزلة على يد المتوكل سنة ٢٣٤ هـ أصبحت هدفاً لسهام خصومهم من محدثين، وفقهاء وملحدين ويهود ونصارى الذين ألصقوا برؤساء المعتزلة التهم وأشبعوهم نقداً وتجريحاً فألف أحمد بن يحيى الرّاوندي المتوفي سنة ٢٤٥ هـ كتابه «فضيحة المعتزلة» ردّاً على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة» وقد نقضه الخياط في كتابه «الانتصار».

ولعل الراوندي هو أول من أثار مذهب الصّرفة المشهور الذي يجعل وجه اعجاز القرآن ليس في النظم والتأليف وإنما هو في المنع والعجز اللذين أحدثهما الله في العرب الذين شوفهوا بالقرآن وتحدوا به، ولولا هذا المنع والعجز لكانوا قادرين على الإتيان بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً. - ونسبه إلى أبي إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام المتوفي سنة ٢٣١ هـ[١] المعتزلي المشهور فقد جاء في كتاب «الانتصار» لابن الخياط ما نصه[٢]: «ثم قال: «ابن الراوندي» وكان يزعم «أي: النظام» أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة، للنبي ﷺ، وأن الخلق يقدرون على مثله» ثم قال «هذا مع قول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[٣].

وقد رد عليه ابن الخياط إذ قال[٤]: «إعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه: فأحدهما ما فيه من الأخبار عن الغيوب مثل قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا

(١) أنظر ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية لأبي ريده ص ٢، ٣، ٤، ٥، القاهرة طبع لجنة الترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ م - ١٣٦٥ هـ.

(٢) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي ص ٢٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧.

(٣) سورة الإسراء آية ٨٨.

(٤) المرجع السابق نفسه.

مِنْكُمْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾[1] الآية، ومثل قوله: ﴿قُل لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ﴾[2] الآية، ومثل قوله: ﴿آلم، غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[3] وقوله: ﴿أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنْتُم صَادِقِينَ﴾[4] ثم قال: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾[5] الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وأشبهها وإياها عنى الله بقوله: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[6].

فواضح من النقل عن ابن الخياط أن «النظام» يرى أن القرآن حجة للنبي ﷺ وأنه معجز لوجوه كثيرة منها ما فيه من الأخبار عن الغيوب المستقبلة ولم يثبت في صراحة أن النظم والتأليف وجه من وجوه الاعجاز عند النظام ولم ينفه عنه، وقد يقال إن الخياط لم ينص صراحة على النظم والتأليف كوجه من وجوه الاعجاز عند النظام، لأن هذا الأمر مفروغ منه ولا اعتبار بقول ابن الراوندي، وكان همه أن يثبت للناس وجهاً آخر في إعجاز القرآن للنظام ويشير إلى وجوه كثيرة أيضاً ربما اعتقد أنها واضحة لا تحتاج إلى بيان ولكن هذا لا يقنع الباحث فبقيت عبارة ابن الخياط

---

(١) سورة النور آية ٥٥.

(٢) سورة الفتح آية ١٦.

(٣) سورة الروم آية ١, ٢, ٣.

(٤) سورة الجمعة آية ٦, ٧.

(٥) سورة آل عمران ـ آية ٦١.

(٦) سورة الإسراء ـ آية ٨٨.

بالنسبة لموقف النظام من نظم القرآن وتأليفه غامضة كما ترى.

وكان الأمل قوياً في تلميذ النظام الأكبر الجاحظ حينما أشار إلى مذهب الصرفة أثناء وصفه لكتابه «نظم القرآن» إذ يقول: «.. وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة»[1] ولكن خاب أملنا حيث أن العبارة التي بين أيدينا تنص صراحة على أصحاب النظام ولم تذكر النظام صراحة وأمر آخر وهو الأهم في نظرنا ما لاحظه الأستاذ عبد السلام هارون محقق كتاب «الحيوان» للجاحظ، وهو: «زيادة النساخ عند خبر يتصل بالنظام»[2]، وأيضاً، ما ذكره الأستاذ نجيب البهبيتي في كتابه «تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري» عند حديثه عن بشار ـ :«من أن الشعوبية قد لعبت في كتب الجاحظ بالحذف والزيادة في أماكن مختلفة كثيرة»[3].

وقد لاحظنا في كتاب «البيان والتبيين» بعض الحذف، فقد وعد في الجزء الأول أن يذكر في الجزء الثاني «أقسام تأليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام...»[4] ولكنه أتم الجزء الثاني بل الكتاب كله دون أن يعرض لهذه الناحية. ولا يمكن تفسير هذا إلا بأحد أمرين: إما أن يكون قد نسي وعده وهذا بعيد الاحتمال من مثل رجل كالجاحظ والثاني وهو الذي نجزم به. أن تكون النسخة، التي بين أيدينا تعرضت للسقط،

---

(١) من الفصول المختارة للجاحظ على هامش الكامل ص ١٢٢ ـ جـ ٢.
(٢) أنظر كتاب الحيوان للجاحظ ـ جـ ٢ ص ١٥٤ تحقيق هارون.
(٣) تاريخ الشعر العربي للبهبيتي ـ ص ٣٤٤.
(٤) البيان والتبيين للجاحظ ـ جـ ١ ص ٣٨٣ تحقيق هارون.

وأن ذلك مما سقط منها أو كما قال الأستاذ البهبيتي «أن الشعوبية لعبت بكتب الجاحظ في أماكن مختلفة كثيرة» مما جعلنا لا نطمئن ولا يصل اعتقادنا إلى درجة اليقين.

فولينا وجهنا شطر أثر الثقافة التي تكون بين الأستاذ وتلميذه وشجعنا على ذلك أن الجاحظ يقول أيضاً «بالصرفة» ولكن عندما نظرنا في «الصرفة» عند الجاحظ خاب أملنا مرة أخرى إذ الصرف عند الجاحظ ليس عن الاتيان بكلام يكون في مرتبة القرآن، ولكنه عن الاتيان بكلام يمكن أن يجادل عنه، ويناضل دونه، ويوجد من يستجيده، ويحامي عليه، ويكابر فيه، ويزعم أنه قد عارض وقابل وناقض فيكثر القيل والقال: فقد جاء في كتاب «الحيوان» بعد ما ذكر أنواعاً من الصرف ما نصه: «ومثل ذلك ما رفع الله من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة، للقرآن بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النسـاء، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال فقد رأيت أصحاب مسيلمة وأصحاب بني النواحة إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام، الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه، فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له»[1] فالصرفة عند الجاحظ تخالف مذهب الصرفة المشهور كما ترى.

---

(١) الحيوان للجاحظ ـ جـ ٤ ص ٨٩ تحقيق هارون ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨م ـ ١٣٥٦ هـ طبع البابي الحلبي.

ولعل الذي دعا الجاحظ إلى القول بصرفته هذه محاولته أن يجد تفسيراً لعدم إتيان العرب بمعارضة للقرآن ولو فيها أدنى شبهة، والحق أن العرب كان يمكن أن يجادلوا في أي شيء وأن يخونوا أي شيء إلا البيان فكان عندهم أجل من أن يخونوه فاذا علمنا ذلك استطعنا أن نفسر عدم إتيانهم بمعارضة ولو لم تكن من مثله.

ثم جاء أبو الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٣٠ هـ ونسب القول بالصرفة إلى النظام يقول: وقال «النظام»: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[١].

وأتى الشهرستاني المتوفي سنة ٥٤٨ هـ ولم يزد على ما قاله أبو الحسن فقد جاء في «الملل والنحل» للشهرستاني ما نصه: «وانفرد عن أصحابه (أي النظام) بمسائل منها قوله في اعجاز القرآن: أنه من حيث الاخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً»[٢].

ولكن البغدادي المتوفي سنة ٤٢٩ هـ نجده قد زاد عن أبي الحسن الأشعري فيما نسب إلى النظام فقد نسب هو الآخر القول بالصرفة إلى «النظام» وزاد أن العباد قادرون على الإتيان بما هو أحسن منه في النظم والتأليف يقول: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه (أي النظام) قوله:

---

(١) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري - جـ ١ ص ٢٧١ - تحقيق محي الدين - نشر مكتبة النهضة.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني - هامش الفصل لابن حزم - جـ ١ ص ٨٥ طبع صبيح.

أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»[1].

ونسب هذا القول أيضاً إلى أبي موسى المردار يقول البغدادي: «وكان هذا المردار يزعم أن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح منه كما قال النظام»[2]. وقال البغدادي أيضاً: «وزعم أكثر المعتزلة أن الزنج والترك، والخزر قادرون على الإتيان بمثل نظم القرآن وبما هو أفصح منه، وإنما عدموا العلم بتأليف نظمه، وذلك العلم مما يصح أن يكون مقدوراً لهم»[3].

فهذه النقول لا تعطينا اليقين في نسبة القول بالصّرفة إلى «النظام» فالأشعري والبغدادي من خصوم المعتزلة كما ثبت أيضاً نقلهما عن الراوندية[4] والشهرستاني يبدو أنه جاء في القرن السادس الهجري ووجد أن الأمر مشهور متعارف فنقل ولم يكلف نفسه عناء البحث والتدقيق كما أن البغدادي يصرح بنسبة هذا القول إلى غير «النظام» بل ينسب مثله إلى أكثر المعتزلة، والأستاذ الرافعي[5] يذكر أن أول من قال بهذا القول «الجعد بن درهم» معلم مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية.

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ١٤٣ تحقيق محي الدين - طبع صبيح.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٦٥.

(٣) المرجع السابق - ص ٢٢٩.

(٤) انظر مثلاً مقالات الاسلاميين للأشعري جـ ١، ص ١٠٣، ٢٧٠، ٢٥٧ وأنظر أيضاً الفرق بين الفرق ص ٤٠، ص ١٤١ تحقيق محي الدين.

(٥) اعجاز القرآن والبلاغة النبوية للمرحوم مصطفى صادق الرافعي الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٥م - ١٣٨٤ هـ المكتبة التجارية - ص ١٦١.

كما أننا لم يصلنا شيء ينسب إلى النظام في الإحتجاج لمذهب الصرفة[1]، فلماذا إذن اشتهرت نسبة هذا القول إلى «النظام»؟ ولعل هذا القول كان من قبل الملحدين ونسبه ابن الراوندي إلى النظام رأس المعتزلة لينفر الناس ويبعدهم عن الإعتزال وقدّر لهذا القول رجال يحقدون على المعتزلة ـ فروجوه ونشروه بين الناس.

على أن القول «بالصرفة» وجد من يقول به أمثال ابن حزم الظاهري[2] وابن سنان الخفاجي[3] والرماني[4] وغيرهم مع الاختلاف في جهة الصرف، فمنهم من يرى أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة، خصوصاً بعد التحدي والتبكيت والعجز، ومنهم من يرى أن الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة، أو منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة، مع كونهم قادرين وسلب قواهم عن ذلك، فلأجل ذلك لم تحصل من جهتهم المعارضة[5]. ولعل اختلاف المسلمين حول نظم القرآن وتأليفه من حيث الاعجاز وعدمه هو الذي شجع الملحدين لتوجيه سهامهم نحو النظم القرآني بالطعن عليه على الأدب العربي بوجه عام فألف ابن

---

(١) ابراهيم بن سيار النظام لأبي ريده ـ ص ٣٦.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ـ طبع صبيح ـ جـ ١ ص٨٤، ٨٥، جـ ٣ ص ١٣ ـ ١٨ طبع صبيح.

(٣) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ص ٤، ص ٢٦٥ تحصيح وتعليق المرحوم الصعيدي طبع صبيح سنة ١٩٥٣م ـ ١٣٧٢ هـ.

(٤) انظر النكت في اعجاز القرآن جـ ١٠١ للرماني ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن للرماني والخطابي والجرجاني تحقيق الدكتور خلف الله والدكتور سلام ذخائر العرب ١٦ دار المعارف.

(٥) انظر الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز للعلوي جـ ٣ ص ٣٩١، ٣٩٢م المقتطف ـ دار الكتب وانظر المغني للقاضي عبد الجبار ص ٢٣١ ـ ٣٢٣ جـ ١٦. تحقيق أمين الخولي ـ دار الكتب.

الراوندي كتابه «الدامغ» يطعن فيه على نظم القرآن [1]، وكتاباً آخر يعرف «بكتاب الزمرد» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات ابـراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة ممخرقون، وأن القرآن من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل[2].

ولما كان أكثر المعتزلة لا يقولون بالصرفة بل يقولون بإعجاز القرآن في نظمه وتأليفه كما جاء في نص لأبي الحسن الأشعري يقول: «واختلفوا: «أي المعتزلة» في نظم القرآن: هل هو معجز أم لا؟ على ثلاثة أقاويل: فقالت المعتزلة الا «النظام» و «هشاماً الفوطي» و «عباد ابن سليمان»: تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم كاستحالة احياء الموتى منهم، وأنه علم لرسول الله ﷺ»[3].

وكذلك أهل السنة كلهم يقولون: بإعجاز القرآن في نظمه[4].

هب الجميع بالرد على مذهب الصرفة والدفاع عن النظم القرآني ومثّل المعتزلة الجاحظ ومثّل أهل السنة ابن قتيبة، وتمخض دفاعهما عن مسائل بلاغية وآراء في البيان العربي وإبراز محاسنه.

وفي القرن الثالث أيضاً ظهر شعراء البديع وتطرف الملحدون فطعنوا على النظم القرآني وعلى الأدب العربي بوجه عام فانبرى لهم ابن المعتز ورد عليهم فكان جمع هذه الآراء البيانية في كتاب «البديع».

وسنتحدث عن هؤلاء الثلاثة مبتدئين بالجاحظ.

---

(١) رسالة ابن القارح ص ٢٦٣ ضمن رسائل البلغاء نشر محمد كرد علي.
(٢) الانتصار للخياط ص ١٢ ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧.
(٣) مقالات الاسلاميين للأشعري ـ جـ ١ ص ٢٧١.
(٤) الفرق بين الفرق ـ ص ٣٤٤ ـ تحقيق محي الدين ـ طبع صبيح.

(أ)

الجاحظ

هـو أبو عثمـان بن بحر بن محبـوب، الكناني، الليثي، المعـروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور صاحب التصانيف في كل فن...، وإليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيَّار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور[1] وكان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج بعبارته البليغة وحسن براعته اللطيفة[2].

وهو زعيم للبيان العربي في قوَّته وأسره، وفي دقته وصحته، وحلاوته وجماله وفنه[3] دافع عن النظم القرآني والبيان العربي بوجه عام دفاعاً مجيداً.

الجاحظ والإعجاز:

يثني الجاحظ على الصحابة رضوان الله عليهم ـ لقيامهم بجمع القرآن

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ١٤٠ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨ م - ١٣٦٧ هـ. مكتبة النهضة.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ـ جـ ١ ص ١١١ على هامش الفصل لابن حزم طبع صبيح.

(٣) من مقدمة الأستاذ عبد السلام محمد هارون لكتاب «الحيوان» جـ ١ ص ٣ طبع الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨م ـ ١٣٥٦ هـ.

الكريم بطريقة علمية دقيقة حتى وصل إلينا سالماً من التبديل والتحريف يقول: فهم «... رأوا بفهمهم وبتوفيق الله لهم أن يحصنوه مما يشكل، ويمكن أن يفتعل مثله من الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين، وقد كانوا عرفوا الابتداع الكثير على البلغاء والشعراء، وخافوا إن هم لم يتقدموا في ذلك أن يتطرقوا عليه كما تطرقوا على الرواية، لأنهم حين رأوا كثرة الرواية في غير ذي السابقة، ورأوا كثرة اختلافها والغرائب التي لا يعرفونها لم يكن لهم إلا تحصين الشيء الذي عليه مدار الأمر، وإن كانوا يعلمون أن الله بالغ أمره»[1] من هذه النقطة وهي سلامة القرآن وامتيازه بالصحة، انتقل الجاحظ إلى المعجزة فرأى أن «من أحكم الحكمة إرسال كل نبي بما يفحم أعجب الأمور عند قومه ويبطل أقوى الأشياء في نظرهم»[2].

«... ودهر محمد ﷺ كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم، وأجلها في صدورهم حسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له وانفرادهم به فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم بعثه الله عز وجل»[3] «وجعل آيته الكبرى الدالة على صدق نبوته «القرآن الكريم» وكان ذلك من أعجب ما أتاه الله نبياً قط مع سائر ما جاء به من الآيات ومن ضروب البرهانات ولكل شيء باب ومأتى، واختصار وتقريب»[4]. ثم تحداهم «بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه»[5] وقال: «لقريش خاصة وللعرب عامة

---

(١) من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الكامل - جـ ١ ص ٢٩٢، ٢٩٣، اختيار عبيد الله بن حسان مطبعة التقدم الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣.

(٢) المرجع السابق - جـ ٢ ص ١١٥.

(٣) من الفصول المختارة للجاحظ على هامش الكامل جـ ٢ ص ١١٤.

(٤) المرجع السابق - جـ ٢ ص ١١٥.

(٥) المرجع السابق - جـ ٢ ص ١١٤.

مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدهاة والحكماء وأصحاب الرأي والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة: إن عارضتموني بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذيبي»[1].

فلم يعارضه أحد مع أن «الكلام كلامهم وهو سيد عملهم قد فاض بيانهم وجاشت به صدورهم»[2]... ثم يفسر الجاحظ سكوتهم عن المعارضة بأحد أمرين[3]

«إما أن يكونوا عرفوا عجزهم، وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم، فرأوا أن الإضراب عن ذكره والتغافل عنه في هذا الباب - وإن قرعهم به - أمثل لهم في التدبير، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف، وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلاً، وإلى اختداع الأنبياء سبباً، فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه، وهو قوله عز ذكره: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾[4] وإن هذا الإدعاء لا يخرج عن كونه تكبراً وعناداً لأن طبائعهم تخالف ذلك يقول الجاحظ: «وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز.. والتوقيف على النقض، ثم لا يبذلون مجهودهم، ولا يخرجون مكنونهم، وهم أشد خلق الله أنفة، وأفرط حمية ...

والناس موكلون بالخطابات مولعون بالبلاغات، فمن كان شاهداً فقد سمعه، ومن كان غائباً فقد أتاه به من لم يزوده».

---

(١) المرجع السابق - جـ ٢ ص ١٠٢.
(٢) المرجع السابق - جـ ٢ ص ١٠٢، ١٠٣.
(٣) من الفصول المختارة على هامش الكامل جـ ٢ ص ١٠٥، ١٠٦.
(٤) سورة الأنفال آية ٣١.

وأما أن يكون غير ذلك[1] أي أنهم أطبقوا عن معارضته مع قدرتهم عليها.

وهذا احتمال ينفيه الجاحظ، يقول: «ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة، والحكماء مع اختلاف عللهم، وبعد هممهم، وشدة عداوتهم - الاطباق على بذل الكثير وصون اليسير، وهذا من مظاهر التدبير، ومن جليل الأمور التي لا تخفى على الجهال، فكيف على العقلاء، وأهل المعارف، فكيف على الأعداء، لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن اخراج المال»[2].

ويصر الجاحظ على أن النبي ﷺ تحدى العرب بنظم القرآن وتأليفه يقول: «ولو لم يكن النبي ﷺ تحداهم بالنظم والتأليف ولم يكن أيضاً أزاح علتهم حتى قال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[3] وعارضوني بالكذب..»[4] ثم يقول: «لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين، ألا ترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن غير أنه متفرق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه

---

(١) من الفصول المختارة على هامش الكامل جـ ٢ ص ١٠٦، ١٠٧.
(٢) من الفصول المختارة للجاحظ على هامش الكامل جـ ٢ ص ١٠٧، ١٠٨.
(٣) سورة هود آية ١٣.
(٤) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٩.

ومخرجه لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان»[1].

كتاب «نظم القرآن»

بعد أن أثبت الجاحظ عجز العرب وهم في أوج بلاغتهم - عن معارضة القرآن الكريم قرر في صراحة: أن الذي أعجزهم مع أنه من جنس كلامهم - نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد. يقول: «وجاء النبي ﷺ بهذا الكتاب الذي نقرأه فوجب العمل بما فيه وأنه تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة فلم يرم ذلك أحد، ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه، ولا أدعى أنه قد فعل»[2].

ويقول في كتابه «الحيوان». .«وفي كتابنا المنزل يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به»[3].

فواضح من كل هذا أن الجاحظ لا يرى «الصرفة» بمعنى أن لا اعجاز في النظم وإنما الإعجاز في المنع أو العجز الذي أحدثه الله في العرب ولو خلوا لكانوا قادرين على الإتيان بمثله وإنما يرى أن القرآن معجز بنظمه وتأليفه وأن العباد عاجزون على الإتيان بسورة من مثله. وإن وردت كلمة «الصرفة» على لسانه فإنما كان يريد بها نوعاً من التدبير الإلهي لئلا يكون لأهل الشغب متعلق حين يحاول المعارضة محاول كما بينا فيما سبق.

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٩١، ٢٩٢.

(٢) من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الكامل جـ ٢ ص ٤٦.

(٣) الحيوان للجاحظ جـ ٤ ص ٩٠ تحقيق هارون.

ومنذ نزل القرآن الكريم ودليل وجه إعجازه النظم البديع والتأليف العجيب لا ينكر ذلك أحد - ولكن في زمن الجاحظ فشا مذهب الصّرفة - وظهر الزنادقة الذين «كانوا يصنعون الآثار، ويولدون الأخبار، ويبثونها في الأمصار، ويطعنون في القرآن، ويسألون عن متشابهة وعن خاصة وعامة ويصنعون الكتب على أهله»[1]. كما ظهرت طائفة من الكتاب يقول عنهم الجاحظ: «فيكون أول بدوه الطعن في القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه. ثم يظهر فيه ظرفه بتكذيب الأخبار وتهجين من نقل الآثار، فإن استرجع أحد أصحاب الرسول ﷺ، فتل عند ذكرهم شدقه، ولوى عن محاسنهم كشحه»[2].

كذلك اليهود، يقول الجاحظ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُقْرِضُ اللهَ قَرْضَاً حَسَناً فَيُضَاعِفْ لَهُ﴾: قالت اليهود على وجه الطعن والعيب والتخطئة والتعنت: تزعم أن الله يستقرض منا وما استقرض منا إلا لفقره وغنانا. فكفرت بذلك القول إذ كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن دينها كان في الأصل أن الله فقير وأن عباده أغنياء.

وكيف يعتقد إنسان أن الله تعالى عاجز عما يقدر عليه مع إقراره بأنه الذي خلقه ورزقه، وإن شاء حرمه وإن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، وقدرته على جميع ذلك كقدرته على واحد، ومجاز الآية في الله واضح وتأويلها بـــين[3].

وكذلك ظهر من ينكر المجاز في القرآن وفي اللغة العربية أو في القرآن

(١) من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الكامل جـ ٢ ص ١١١.
(٢) من رسالته في ذم أخلاق الكتاب ص ٤٢، ٤٣ ضمن ثلاث رسائل لأبي عمرو والجاحظ القاهرة، ١٣٤٤ المطبعة السلفية - ومكتبتها - سعى في نشرة يوشغ فنكل.
(٣) المرجع السابق - ص ٣٤.

فقط[1] . كل هؤلاء ألف الجاحظ من أجلهم كتاب «نظم القرآن» ولكنه لم يصل إلينا ويظهر أنه ضاع مع الأيام، ولا نعرف عنه شيئاً إلا من كتبه الأخرى يقول الجاحظ عنه: «. . . وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي، ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة»[2] .

ويصفه مرة أخرى في صدر كتابه الحيوان بأنه: «في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه»[3] .

ويقول عنه أيضاً: «ولي كتاب جمعت فيه آياً من القرآن، لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فاذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة»[4] .

فواضح من هذا أن كتاب «نظم القرآن» في الاحتجاج للنظم القرآني ورد وشرح المذاهب المختلفة حول الإعجاز القرآني منذ نزل إلى وقت الجاحظ، ويبحث أيضاً في مزايا الأسلوب القرآني بالقياس إلى كلام العرب.

وكنا نود أن نعرف رأيه في النظم القرآني خاصة وفي نظم سائر الكلام بوجه عام في هذا الكتاب الذي يبدو أنه خصصه لهذا الغرض والذي أثنى عليه ابن الخياط في كتابه الانتصار حينما ردّ على ابن الراوندي فيما كذب به

(١) أنظر الايمان لابن تيميه تصحيح زكريّا علي يوسف مطبعة الامام ص ٥٣، ٥٤.
(٢) من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الكامل، جـ ٢ ص ١٢٢.
(٣) الحيوان للجاحظ جـ ١ ص ٩ تحقيق هارون.
(٤) المرجع السابق جـ ٣ ص ٨٦.

على الجاحظ. بقوله «فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الإسلام غناء عظيماً لم يكن الله عز وجل ليضيعه عليه»[1].

وأما قول الباقلاني: «أنه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى»[2] وهو الكشف عن الإعجاز القرآني وسره، فربما يكون الرجل مدفوعاً بعصبيته ضد المعتزلة والجاحظ أحدهم. والجاحظ يوجهنا من طريق غير مباشرة إلى كتبه الأخرى لتعرف سر امتياز النظم القرآني على نظم سائر الكلام، وذلك بدراسة الأدب العربي بعامة وفنونه وضروبه وأغراضه... وذلك في نص ورد له في «العثمانية» يقول: «وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، ونظم سائر الكلام وتأليفه - فليس يعرف قرون النظم واختلاف البحث والنثر، الا من عرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزاوج من المنثور والخطب من الرسائل»[3].

فالجاحظ صريح في أنه لا يمكن معرفة سر تفوّق النظم القرآني إلا بدراسة الأدب العربي بعامة ومعرفة فنونه المختلفة والتمييز بينها، ومن عرف ذلك يستطيع أن يعرف الفرق بين النظم القرآني وبين نظم سائر الكلام.

ولعلّ هذه الدراسة التي يريدها لا ينتظر لها أن تكون - إلا في كتابيه - «البيان والتبيين» و «الحيوان» ونحب أن ننبه بادىء ذي بدء أن الجاحظ كان قد وعد في الجزء الأول من كتابه «البيان والتبيين». أن يذكر في الجزء الثاني

---

(١) الانتصار للخياط ص ٢٥.

(٢) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٣٠، ٣١ تحقيق خفاجي.

(٣) العثمانية للجاحظ ص ١٦ تحقيق هارون - طبع دار الكتاب العربي.

«أقسام تأليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج» ولكنه أتم الكتاب كله ولم يف بوعده. فضاعت هذه الفرصة كما ضاع من قبلها كتاب «نظم القرآن».

على أية حال سننظر في الباقي بين أيدينا من أثرية المشار إليهما لعلنا نستطيع أن نكوّن صورة تمثل لنا وجهة نظر الجاحظ في تكوين الفنية الأدبية وتكشف لنا عن مقاييسه البلاغية.

* * *

البيان العربي:

الجاحظ هو مؤسس البيان العربي بلا منازع، وله هذه التسمية، وبها سمّى كتابه «البيان والتبيين».

وقد جمع له مادة غزيرة من أقوال العرب وأمثالهم ووضع له الأسس التي سار عليها البلاغيون والنقاد من بعده.

دافع عنه ضد الشعوبيين الذين كانوا يعادونه، ويغضون من قيمته، ويزعمون أن ليس له قيمة بالقياس إلى الآداب الأخرى.

فجعله وحده هو الأدب وأن الأمم الأخرى لا حظ لها من الأدب. يقول: «وجملة القول أنّا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. فأما الهند فإنما لهم معان مدونة وكتب مجلّدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدّهر سائرة مذكورة.

ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكيّ اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن: «جالينوس» كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عندهم.. ونحن لا نستطيع أن نعلم أنَّ الرسائل التي بأيدي الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبي عبيد الله، وعبد الحميد وغيلان يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السِّير»[1].

وقد وافقه الدكتور طه حسين في العصر الحديث إذ رأى أن الأدب العربي أدب له قيمته عاشت عليه كل الأمم الغربية، وحمل لواء العلم والعقل طوال القرون الوسطى وأحيا العقل الأوروبي، حتى جاءت النهضة الثانية التي اتصل فيها الأدب الأوروبي بالأدب اليوناني القديم[2].

ولكنه خالف الجاحظ فجعل الأدب العربي من أرقى الآداب، وإذا ذكر الأدب، القديم فهو الثاني[3] وتابعه على ذلك المرحوم الدكتور ابراهيم سلامة[4].

---

(١) البيان والتبيين للجاحظ جـ ٣ ص ٢٧، ٢٨، ٢٩ الطبعة الثانية نشر الخانجي والمثنى تحقيق هارون.

(٢) انظر من حديث الشعر والنثر لطه حسين ـ الطبعة العاشرة ص ١٩.

(٣) انظر من حديث الشعر والنثر لطه حسين ـ الطبعة العاشرة ص ٢٠.

(٤) انظر بلاغة أرسطو بين العرب واليونان. للمرحوم الدكتور ابراهيم سلامة ص ٦٨، الطبعة الثانية نشر مكتبة الأنجلو.

والحكم على ترجيح أحد القولين على الآخر لا يتيسر إلا لمن حذق الآداب القديمة وهذا مما لا تيسر لنا حتى الآن.

ويرد الجاحظ على من يعيبون البيان، ويستدلون بقول الرسول ﷺ: «شعبتان من شعب النفاق: البناء، والبيان، وشعبتان من شعب الإيمان: الحياء والعي» بقوله: «ونحن نعوذ بالله أن يكون القرآن يحث على البيان ورسول الله ﷺ يحث على العي، ونعوذ بالله أن يجمع رسول الله ﷺ بين البذاء والبيان. وإنما وقع النهي على كل شيء جاوز المقدار، ووقع اسم العي على كل شيء قصّر عن المقدار. فالعي مذموم، والخطل مذموم ودين الله تبارك وتعالى بين المقصر والمغالي»[1].

على أن الجاحظ يرى أن في البيان مذهباً لا يرتضيه وقد ذكر له مثالاً قال: «مر غيلان بن خرشة الضبي، مع عبد الله بن عامر، على نهر أمّ عبد الله، الذي يشق البصرة، فقال عبد الله: ما أصلح هذا النهر لأهل هذا المصر! فقال غيلان: أجل والله أيها الأمير، يعلّم القوم صبيانهم فيه السباحة، ويكون لسقياهم ومسيل مياههم، وتأتيهم فيه ميرتهم.

قال: ثم مرَّ غيلان يساير زياداً على ذلك النهر، وقد كان عادى ابن عامر، فقال زياد: ما أضرّ هذا النهر، بأهل هذا المصر! قال غيلان: أجل والله أيها الأمير، تنز منه دورهم وتغرق فيه صبيانهم، ومن أجله يكثر بعوضهم.

ويعلق الجاحظ على هذا القول بقوله: «فالذين كرهوا البيان إنما كرهوا مثل هذا المذهب، فأمّا نفس حسن البيان فليس يذمّه إلاّ من عجز عنه.

---

(١) البيان للجاحظ جـ ١ ص ٢٠٢ الطبعة الثانية تحقيق هارون.

ذمّ البيان مدح العيّ، وكفى بهذا خبالاً»[1]

وقد فتح في كتابه «البيان والتبيين» باباً «للبيان» وفي صدره تحدث فيه عن المعاني وذكر أنها قائمة في صدور الناس ومتصورة في أذهانهم وأنها مستورة خفية وإنما يحييها ذكرهم لها وإخبارهم عنها، وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع[2].

وإذا سألنا الجاحظ عن هذه الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي أجابنا: «هي البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه، ويحث عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم»[3].

ثم يعرفه بقوله: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الأفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[4].

ولما كان البيان عنده بهذا المعنى العام جعل «جميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٩٤، ٣٩٥.
(٢) انظر المرجع السابق جـ ١ ص ٧٥.
(٣) البيان للجاحظ جـ ١ ص ٧٠.
(٤) البيان للجاحظ جـ ١ ص ٧٦.

العقد[1]، ثم الخطّ، ثم الحال التي تسمّى نصبه...»[2] ثم يعرف البيان تعريفاً آخر ينقله عن ثمامة. وقد قال لجعفر بن يحيى: «ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك ويجلي عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لا بد منه، أن يكون سليماً من التكلف، بعيداً من الصنعة بريئاً من التعقد، غنياً عن التأويل»[3] ويعلق على هذا التعريف بقوله: «وهذا هو تأويل قول الأصمعي: البليغ من طبّق المفصل، وأغناك عن المفسر»[4] وحكم المعاني[5] عنده خلاف حكم الألفاظ: فالمعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية ولا يجب أن تقف عندما رسمه الأقدمون لها فلا بد أن تتسع كلما اتسعت ثقافة الأديب.

أما الألفاظ فمحدودة ولا بد أن تتسع هي الأخرى بالمجاز والكناية وكل ضروب الاتساع.

البلاغة:

أورد الجاحظ في الجزء الأول من كتابه «البيان والتبيين» عدة تعريفات للبلاغة نحن نذكرها لأهميتها، فهي تكشف لنا عن تصور الأجانب والعرب للبلاغة قبل عصره، ولأن البلاغيين من بعده قد أداروها في كتبهم يقول: «قيل للفارسيّ: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل، وقيل لليونانيّ: ما البلاغه؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام. وقيل

(١) العقد: ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين، يقال له حساب اليد، والنصبه هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف.

(٢) انظر البيان جـ ١ ص ٧٦.

(٣) البيان جـ ١ ص ١٠٦.

(٤) البيان جـ ١ ص ١٠٦.

(٥) انظر المرجع السابق جـ ١ ص ٧٦.

للروميّ: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهنديّ: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدّلالـة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجّة، والمعرفة بمواضع الفرصة. ثم قال: ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها إذا كان الإفصاح أوعر طريقة. وربما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ من الدّرك وأحق بالظفر. قال: وقال مرّة: جماع البلاغة إلتماس حسن الموقع، والمعرفة بساعات القول، وقلة الخرق بما التبس من المعاني أوغمض،وبما شرد عليك من اللفظ أو تعذر»[1].

وقال معاوية بن أبي سفيان لصحار بن عياش العبدي: ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: الايجاز[2] «وسئل إعرابي ما البلاغة؟ قال: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير خطل»[3].

وقال إسحاق بن حسان بن قوهيّ، لم يفسّر البلاغة تفسير ابن المقفّع أحد قط. سئل ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة. فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الإستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الإحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة[4].

---

(١) البيان للجاحظ جـ ١ ص ٨٨.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٦.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٧.
(٤) البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ١١٥، ١١٦ تحقيق هارون الطبعة الثانية.

وقيل لعمرو بن عبيد: ما البلاغة؟ قال: ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصّرك مواقع رشدك وعواقب غيّك. قال السائل: ليس هذا أريد. فما زال عمرو يجيب والسائل يراجعه حتى قال عمرو: فكأنك إنما تريد تخيّر اللفظ، في حسن الإفهام. قال: نعم!!

ثم شرح عمرو تعريفه بقوله: «إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤ ونة على المستمعين وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة، على الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على ذلك جزيل الثواب. .[1].

وكلام عمرو بن عبيد هذا يكشف لنا عن الصلة بين البلاغة، وقضية الإعجاز القرآني في ذلك العصر.

ثم يورد الجاحظ تعريف العتابي للبلاغة فيقول: «قيل للعتابي: ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كلّ خطيب، فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق»[2].

ثم يفسره بقوله: والعتابي حين زعم أن كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كلّ من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديّين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه، أنه

---

(١) البيان للجاحظ جـ ١ ص ١١٤.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ١١٣.

محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه. . .[1]

فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللّكنة، والخطأ والصّواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب، كله سواء وكلّه بياناً وكيف يكون ذلك كلّه بياناً، ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام، لما عرفه[2]. . . وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء[3].

فإذا كان المدار في البيان بمعناه العام على الفهم والإفهام فإن البلاغة وهي جزء من البيان بمعناه العام المدار فيها على الفهم بأسلوب عربي صحيح، وهي تبحث في الأسلوب بعد أن يكون قد بحث بواسطة علم النحو من ناحية الصحة والفساد.

وإيراد الجاحظ لهذه التعريفات بدون مناقشة يدل على أنه يعتقد أن كل تعريف يكشف عن ناحية من هدف البلاغة على الأقل، لكنه يستحسن تعريفاً للبلاغة يقول عنه: «وقال بعضهم، وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه ـ لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه. فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»[4]. وهذا التعريف يتفق مع مذهب الجاحظ الأدبي إذ يقول: «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكان الله عز وجل قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٦١.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٢.
(٣) المرجع السابق ص ١٦٢.
(٤) البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ١١٥ تحقيق هارون الطبعة الثانية.

حسب نيّة صاحبه، وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الإستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة»[1].

على أن الجاحظ قد عرف مطابقة الكلام لمقتضى الحال، الذي هو البلاغة كلها عند المتأخرين - وألح على طلب تحققه في الكلام في أكثر من موضع قول الإمام إبراهيم بن محمد: «يكفي من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع» ويعلق على هذا بقوله: «أمّا أنا فأستحسن هذا القول جداً»[2].

ويحكى من الصحيفة الهندية: «ومن علم حق المعنى أن يكون الإسم له طبقاً، وتلك الحال له وفقاً.. ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم»[3].

ومما أورده من كلام بشر: «وإنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»[4].

وإذا كان الجاحظ قد تكلم كثيراً حول تعريف البلاغة فهو لم ينس أن يرسم لنا الطريق إلى تربية الفنية الأدبية التي تستطيع الخلق والابتكار والتمييز بين جيد الكلام ورديئه وتعرف الفرق بين نظم القرآن ونظم سائر الكلام. فأول شيء يشترطه الجاحظ في تربية الفنية الأدبية أن يكون طالب البيان يتمتع باستعداد عقلي ذكي وأدبي يستطيع الإبتكار الفني والتوليد في المعاني فهو يوصي طالب الأدب ألاّ يدع التماس البيان والتبيين إن ظنّ أن

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٣.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٧.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٣.
(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ١٣٦.

له فيهما طبيعة، وأنهما يناسبانه بعض المناسبة، ويشاكلانه في بعض المشاكلة. كما يوصيه ألا يهمل طبيعته فيستولي الإهمال على قوة القريحة، ويستبدّ بها سوء العادة، ثم ناشده إن كان ذا بيان وأحس من نفسه النفوذ في الخطابة والبلاغة، وبقوة المنة يوم الحفل. فلا يقصّر في التماس أعلاها سورة، وأرفعها في البيان منزلة، ولا يقطعنه تهيب الجهلاء، وتخويف الجبناء، ولا تصرفنه الروايات المعدولة عن وجوهها، المتأولة، على أقبح مخارجها[1].

ويوصي بدراسة اللغة العربية واتقان آدابها وأن يكون له حظ موفور من تلك الآداب وأنها ضرورية لفهم القرآن الكريم والسنة. يقول: «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك[2].

ولا بد من الدربة والتمرس بالأساليب العربية الفصحى فيحكي: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحاها رواية الكلام، وحليها الاعراب، وبهاؤها تخير الألفاظ. والمحبة مقرونة بقلة الاستكراه»[3].

كما يوصي «بطول الاختلاف إلى العلماء، ومدارسة كتب الحكماء»[4] بذلك «يجود لفظه ويحسن أدبه»[5] وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد

(١) انظر البيان والتبيين - جـ ١ ص ٢٠٠.
(٢) الحيوان - جـ ١ ص ١٥٣، ١٥٤. تحقيق هارون طبع الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨م - ١٣٥٦ هـ.
(٣) البيان والتبيين - جـ ١ ص ٤٤.
(٤) المرجع السابق - جـ ١ ص ٨٦.
(٥) المرجع السابق - جـ ١ ص ٨٦.

والمثل[1] فتذوق عيون الشعر وأمثال العرب تربي ملكة التذوق للقول الفني الجميل وتوسع الأفق، وتكشف للأديب الطريق كيف يلبس المعنى الشريف اللفظ الشريف.

ولعل الجاحظ لهذا القصد حشد في كتابيه «البيان والتبيين» و «الحيوان» كثيراً من روائع الأدب العربي ليستفيد منه طالب البيان ويعلق على بعض الأبيات بقوله: «وهذا يصلح للحفظ والمذاكرة»[2] لذلك شكا من الذين يزهدون في رواية الشعر وإنشاده فيحكي قول الأصمعي: «قيل لسعيد بن المسيّب: ها هنا قوم نسّاك يعيبون إنشاء الشعر. قال: «نسكوا نسكاً أعجمياً»[3] ويوصي صاحب البيان أيضاً بعرض إنتاجه على ذوق الصفوة المختارة من العلماء فإن قبلوه ادعاه لنفسه وأذاعه بين الناس، ولا يعتمد الأديب على رأي نفسه في تقدير نتاجه «فلا تثق في كلامك برأي نفسك، فإني ربما رأيت الرجل متماسكاً وفوق المتماسك، حتى إذا صار إليَّ رأيه في شعره، وفي كلامه وفي إبنه، رأيته متهافتاً وفوق المتهافت» [4].

ولما كان البيان كما يعتقد الجاحظ ـ«يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة، وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق، وتزيّن به المعاني»[5] فقد بيّن صفة

(١) المرجع السابق ـ جـ ١ ص ٨٦.
(٢) البيان للجاحظ جـ ١ ص ١٨٦ جـ ٢ ٣٩٦ وأنظر الحيوان ص ١٦٧ جـ ٤.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٠٢.
(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٠٣، ٢٠٤.
(٥) المرجع السابق جـ ١ ص ١٤.

الخطيب وحلاوة المنطق وذكر أمثلة لتفوق الخطباء والشعراء بحلاوة منطقهم وبسلامة مخارج حروفهم[1] . على أنه قد عاب طريقة دراسة الأدب والبيان التي كانت قائمة في ذلك العصر وقبله، والتي كان يقوم بها النحويون واللغويون والرواة يقول: «ولم أرَ غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب ولم أرَ غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب، أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أرَ غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل»[2] وأعجبته طريقة الكتاب وحذاق الشعراء فهم «لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة، والمعاني المنتخبة. وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكّن وعلى السّبك الجيّد، وعلى كل كلام له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلّت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني. ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رواة الكتاب أعم وعلى ألسنة حذّاق الشعراء أظهر»[3] .

ويقول في موضع آخر عن طريقة الكتاب: «أما أنا فلم أر قطّ أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشيّاً، ولا ساقطاً سوقياً»[4].

هذا هو رأي الجاحظ في البيان العربي وفي تكوين الفنية الأدبية القادرة على النقد والإبتكار. وقد ظهرت على لسانه بعض المسائل البلاغية أثناء

---

(١) أنظر المرجع السابق جـ ١ ص ١ ـ ١٠٠ وخاصة ص ٤٤، ٤٥، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٦، ٦٧.
(٢) البيان والتبيين جـ ٤ ص ٢٤ تحقيق هارون الطبعة الثانية.
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) البيان ـ جـ ١ ص ١٣٧.

رده على الطعن الذي وجه إلى بعض الصور البلاغية كما أن له رأياً في النظم القرآني خاصة ونظم الكلام بعامة وأين تكمن الميزة البلاغية نورد هذا وذاك فيما يلي:

النظم:

عرفنا أن الجاحظ يرى أن وجه إعجاز القرآن الكريم هو «نظمه البديع وتأليفه العجيب». وألف من أجل ذلك كتابه «نظم القرآن» ولكن الكتاب ضاع مع الأيام، ولم يبق لنا إلا بعض الإشارات القليلة المبثوثة في كتابه «البيان والتبيين» فهو يقول عن النظم القرآني «أنه يخالف جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع، وأن نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج»[1]. ومرة أخرى يقول عنه: «وأبين الكلام كلام الله»[2].

ويرى أن ألفاظ النظم القرآني كلها فصيحة، وذلك واضح من المحاورة القيمة التي أوردها في كتابه «البيان والتبيين» والتي جرت بين أهل مكة وبين محمد بن المناذر الشاعر، وكان من أهل البصرة فقد قالوا له: «ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن المناذر: أمّا ألفاظنا فأحكي الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم. أنتم تسمّون القدر برمة، وتجمعون البرمة على برام، ونحن نقول قدر ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾[3].. وأنتم تسمّون البيت إذا كان

(١) المرجع السابق - جـ ١ ص ٣٨٣.
(٢) المرجع السابق - جـ ١ ص ٢٧٣.
(٣) سورة سبأ آية ١٣.

فوق البيت علّية، وتجمعون هذا الاسم على علاليّ، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غرفات وغرف. وقال الله تبارك وتعالى: **﴿غُرَفٌ مِّنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ﴾**[1] وقال: **﴿وَهُمْ فِي الغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾**[2] وأنتم تسمّون الطلع الكافور والأغريض ونحن نسمِّيه الطلع. وقال الله تبارك وتعالى: **﴿وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾**[3]. فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا»[4].

فألفاظ النظم القرآني عند الجاحظ كلها فصيحة، وكثرة استعمال الكلمة عند العامة، لا يجعل لها مرتبة الفصاحة لأن العامة كما يرى الجاحظ «ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة استعمالاً، وتدع ما هو أظهر وأكثر»[5] فاستعمال العامة للكلمة ليس مقياساً على فصاحتها، لأنه كثيراً ما يظهر فساد هذا المقياس ألا ترى أننا «نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجود منه وكذلك المثل السائر»[6].

ويقول: «وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن «الجوع» إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر،

---

(١) سورة الزمر آية ٢٠.
(٢) سورة سبأ آية ٣٧.
(٣) سورة الشعراء آية ١٤٨.
(٤) البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ١٨، ١٩ تحقيق هارون ـ الطبعة الثانية.
(٥) البيان للجاحظ جـ ١ ص ٢٠.
(٦) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٠.

لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث.

ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين. ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً. والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال»[1].

كما يلاحظ الجاحظ أن في النظم القرآني معان لا تكاد تفترق، مثل «الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس»[2].

كما ينفي الجاحظ عن النظم القرآني وزن الشعر وعن الرسول ﷺ قول الشعر. يقول: «ويدخل على من طعن في قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾[3]. وزعم أنه شعر، لأنه في تقدير مستفعلن مفاعلن، وطعن في قوله في الحديث عنه: «هل أنت إلا أصبع دميت؟ وفي سبيل الله ما لقيت» ـ فيقال له: أعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم، لوجدت فيها مثل مستفعلن مستفعلن كثيراً، ومستفعلن مفاعلن. وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً. ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات.. وكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن يتهيأ في جميع الكلام»[3]. أما نظم سائر الكلام فهو عند الجاحظ بمعنى

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٠.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢١.
(٣) سورة المسد آية ١.
(٤) البيان ص ٢٨٨، ٢٨٩ جـ ١.

البيان والإنشاء وله أصناف من القصيد والرجز والمزدوج، والمجانس، والأسجاع والمنثور[1].

أما طريقة معالجته للنظم فلم نعثر على شيء يدل دلالة واضحة عليها، لكن له حديث عن اقتران الحروف والألفاظ يمكن من النظر والتمعن فيه ـ أن نكوّن فكرة عن تصوُّر الجاحظ للنظم.

تحدث الجاحظ عن الكلمة إحدى مفردات النظم واشترط لفصاحتها: «أن تكون بريئة من تنافر الحروف، حتى تبدو كأنها بـأسرهـا حرف واحد»[2] ويشرح تجنب التنافر فيها بأن يكون بملاحظة الحروف التي لا تتجاوز «فإن الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين، بتقديم ولا بتأخير. والزّاي لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال، بتقديم ولا بتأخير. وهذا باب كبير. وقد يكتفي بذكر القليل حتى يستدلّ به على الغاية التي إليها يجري»[3].

ويرى أن تكون مألوفة، لذلك لا يعجبه ما قاله أبو علقمة النحوي حينما صاح بالناس بعد أن هاجت به ناقته واجتمعوا عليه: «ما لكم تتكأكؤون علي كما تكأكؤون على ذي جنة؟ إفـرنقعـوا عني! فيقول رجل منهم: دعوه، فإن شيطانه يتكلم بالهندية: وأغرب من هذا: أن يأتيه حجام بحجمه فيقول: «أشدد قصب الملازم، وارهف ظبات المشارط، وأسرع الوضع، وعجل النزع، وليكن شرطك وخزاً، ومصك نهزاً ولا تكرهن أبياً، ولا تردن أتياً »فوضع الحجام محاجمه في جونته وانصرف»[4].

---

(١) أنظر العثمانية للجاحظ ص ١٦ بتحقيق هارون.

(٢) انظر البيان والتبيين ص ٦٧ ـ جـ ١.

(٣) المرجع السابق ص ٦٩ جـ ١.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧٩، ٣٨٠ جـ ١.

ويرى أيضاً ألا يكون اللفظ عامياً ولا ساقطاً سوقياً، ولا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً[1]. وأن تكون الكلمة جارية على القواعد الصرفية والنحوية ويعد من اللكنة قول النبطي حينما سئل لمّ اتبعت هذه الإتـان قال: «أركبها وتلد لي» ويعلق الجاحظ بقوله: «فجاء بالمعنى بعينه ولم يبدل الحروف بغيرها، ولا زاد فيها ولا نقص، ولكنه فتح المكسور حين قال: وتلد لي، ولم يقل وتلد لي»[2].

ثم تحدث الجاحظ عن الألفاظ فقال: «ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر. وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه». فمن ذلك قول الشاعر:

وقبـر حـرب بمكــان قفـر　　　وليس قرب قبر حرب قبر

وقول آخر:

لم يضرها، والحمد لله شيء　　　وانثنت نحو عزف نفس ذهول

ثم يعلق على البيت الأخير بقوله: «فتفقد النصف الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض»[3]. ويرى أن الكلام في ذلك على طبقات فمنه المتناهي في الثقل المفرط فيه كالذي مضى. ومنه ما هو أخف منـه كقول أبي تمام:

كريم متى أمدحه أمدحه والورى　　　معي وإذا ما لمته لمته وحدي

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان إلا أنه لا يبلغ أن يعاب به صاحبه ويشهر أمره في ذلك ويحفظ عليه... وأن الكلام إذا سلم من

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٤ جـ ١.

(٢) البيان - ص ٧٤ جـ ١.

(٣) المرجع السابق - ص ٦٥، ٦٦ جـ ١.

ذلك وصفا من شوبه كان الفصيح المشاد به والمشار إليه. وأن الصفاء أيضاً يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً وأن له غاية إذا انتهى اليها كان الإعجاز»[1].

ثم مثل لبعض ما لا تتباين ألفاظه ولا تتنافر أجزاؤه يقول الشاعر:

رمتني وستر الله بيني وبينها عشيّـة آرام الكناس رميم
رميم التي قالت لجارات بيتها ضمنت لكم ألا يزال يهيم
ألا رب يوم لو رمتني رميتها ولكنّ عهدي بالنّضال قديم[2]

وبعد فهل كان الجاحظ يرى أن النظم ضم لفظ إلى لفظ كيف جاء واتفق أم أنه كان يطلق النظم ويريد منه شيئاً آخر.

الذي يظهر لنا مما تقدم أنه كان يطلق النظم على نظم الحروف، وتلاؤم مزاجها وانسجام أجراسها حتى تكون في خفتها ورشاقتها كالحرف الواحد، وحتى تكون الألفاظ في تحدرها وسهولتها ولينها على اللسان كأنها لفظ واحد. يقول الجاحظ معلقاً على ما أنشده خلف الأحمر:

وبعض قريض القوم أولاد علّة يكـدّ لسـان النـاطق المتحفّظ

وما أنشده أبو البيداء الرّياحي:

وشعر كبعر الكبش فرّق بينه لسان دعيّ في القريض دخيل

أما قول خلف: وبعض قريض القوم أولاد علة. فإنه يقول: إذا كان الشعر مستكرهاً وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلاّت. وإذا كانت الكلمة

---

(1) أنظر دلائل الاعجاز للامام عبد القاهر الجرجاني - ص ٤٠ تصحيح وتعليق المرحوم أحمد مصطفى المراغي - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م - ١٣٦٩ هـ دار المكتبة الغربية ومطبعتها.

(2) البيان والتبيين للجاحظ ص ٦٧، ٦٨ جـ ١ بتحقيق هارون - الطبعة الثانية.

ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاد الشعر مؤونـة.

قال: وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان.

وأما قوله: «كبعر الكبش» فإنما ذهب إلى أنّ بعـر الكبش يقع متفرقاً غير مؤتلف ولا متجاور. وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشّعر، تراها متّفقة، ملساً وليّنة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهة، تشقّ على اللسان وتكدّه، والأخرى تراها سهلة ليّنة، ورطبة مواتية، سـلسـة النّظام، خفيفة على اللّسـان، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد»[1].

على أننا نعتقد أن الجاحظ كان يرى أيضاً أن النظم: ضم لفظ إلى لفظ بناء على تناسق دلالة الألفاظ، وتلاقي معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل فهو يقول معلقاً على قول الشاعر في صفة خطباء إياد:

يرمون بالخطب الطوال وتارة   وحي الملاحظ خيفة الرّقباء

فـذكر المبسـوط في موضعه والمحذوف في موضعه، والموجز، والكتابة، والوحي باللحظ، ودلالة الإشارة[2]، ويقف أيضاً أمام أسلوب التقسيم ويذكر عجب الناس به يحكي: «لما قدم قتيبة بن مسلم خراسان قال: «من كان في يديه شيء من مال عبد الله بن خازم فلينبذه، وإن كان في فيه فليلفظه، وإن كان في صدره فلينفثه» فعجب الناس من

(١) البيان والتبيين ص ٦٦، ٦٧ جـ ١ بتحقيق هارون الطبعة الثانية.
(٢)) البيان جـ ١ ص ٤٤.

حسن ما قسّم وفصل»[1] إلى آخر لفتاته القيمة التي يكشف عنها النظم بناء على تناسق دلالة ألفاظه وتلاقيها على الوجه الذي يقتضيه العقل. والتي سيقابلنا منها الكثير عند الكلام على مسائل البلاغة عنده.

الميزة البلاغية:

حينما اشتد الجدل بين المتكلمين حول محكم القرآن ومتشابهه، وجواز تفسير المتشابه أو عدم تفسيره، وكون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق وحول آيات الصفات... كانت قضية اللفظ والمعنى من ضمن المسائل التي اشتد حولها الخلاف، وقد اتصل الفقهاء بها كما اتصل المتكلمون. وذلك عندما اتسعت الفتوح الإسلامية، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وكان ضمن هذه الأفواج أقوام يتكلمون بغير العربية، واستدعى ذلك تفكير الفقهاء في جواز قراءة القرآن بغير العربية، واستتبع ذلك التفكير في مفهوم القرآن: أهو اللفظ والمعنى جميعاً، أم هو المعنى فقط؟ وهل الإعجاز باللفظ والمعنى؟ أم هو بالمعنى فقط. وهل تجوز ترجمته أم لا؟

قالت الشافعية والمالكية والحنابلة لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية وإذا كان المسلم لا يحسن العربية وهو أمي يصلي بغير قراءة عند الشافعي. وعند المالكية يأتم بمن يحسنها، فإن أمكن الإئتمام ولم يأتم بطلت صلاته، وإن لم يجد إماماً سقطت عنه الفاتحة.

وعند الحنابلة إن لم يحسن العربية لزمه التعلم، فإن لم يفعل مع القدرة عليه لم تصح صلاته[2].

---

(1) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٨.
(2) أنظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة قسم العبادات الجزء الأول ص ٢٣٠ للأستاذ عبد الرحمن=

وقال أبو يوسف ومحمد بن الحنفية: «القرآن معجز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأتى الواجب إلا بهما. وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء»[1].

«وقيل[2] عن أبي حنيفة تجوز قراءته بالفارسية مطلقاً، لكن صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك حكاه عبد العزيز[3] في شرح البزدوي»[4] «ووجه المنع أنه يذهب إعجازه المقصود منه»[5]. «واستقر الإجماع على أنه يجب قراءته على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز»[6] وإن مفهوم القرآن الذي لا إعجاز إلا به هو اللفظ والمعنى جميعاً، وان ترجمته ترجمة حرفية تطابق الأصل العربي غير ممكنة.

وسبب عدم إمكان الترجمة الحرفية: ان القرآن الكريم، بل أي كلام عربي بليغ. لا بد أن يحتوي على ضربين هما: المعاني الأصلية، والصورة التي تحدثها الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل ويسميها الإمام الشاطبي الدلالة التابعة وإنها تحدث من النكسات البلاغية التي هي من خصائص اللغة العربية قال: «للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران، أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة

= الجزيري الطبعة الأولى شركة فن الطباعة وانظر أيضاً التعريف بالقرآن والحديث للشيخ الزفزاف ص ٢٢ - ٢٦.

(١) أنظر المبسوط للسرخيسي جـ ١ ص ٣٧ نقلاً عن التعريف بالقرآن والحديث للمرحوم الشيخ الزفزاف ص ٢٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ٤٦٥ جـ ١.

(٣) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري توفي سنة ٧٣٠ الفوائد البهية ١٢١.

(٤) هو علي بن محمد بن الحسين البزدوي توفي سنة ٤٨٢ الفوائد البهية ٦١، ٦٢.

(٥) الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ص ١٠٩ جـ ١.

(٦) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ٤٦٥ جـ ١.

الأصلية، والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي تشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا أشكال فيه»[1].

وأما الجهة الثانية: فهي التي يختصّ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمسلق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.

وذلك إنك تقول في ابتداء الإخبار «قام زيد» إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: «زيد قام» وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة «إن زيداً قائم»، وفي جواب المنكر لقيامه «والله إن زيداً قام» وفي التنكيت على من ينكر «إنما قام زيد» ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه، أو تحقيره أعني المخبر عنه، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن

(١) الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق ابراهيم الشاطبي ص ٤٦ جـ ٢ تحقيق محي الدين.

حصرها، وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد، فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته، ومتمماته، وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر، وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات[1] ثم يقول: «وإذا أثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير- أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلاّ مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات هذا بوجه بيّن عسير جداً»[2].

فالذين منعوا الترجمة الحرفية للقرآن الكريم أو غيره من الكلام البليغ إنما منعوها، لأجل النكات البلاغية التي تحدث بسبب النظم والتي اختص بها اللسان العربي. ويجعلونها مع فصاحة المفردات مناط بلاغة الكلام والمتكلم. وأما المعنى الأصلي فهو عام تشترك فيه جميع اللغات.

اتصل الجاحظ بهذه القضية فرأى أنه لا تجوز ترجمة الشعر العربي. يقول: «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، والشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل»[3] كما يرى أنه لا تجوز ترجمة كتب الدين[4]. ومعنى ذلك أن الجاحظ لاحظ النكات البلاغية التي تحدث

(١) الموافقات في أصول الأحكام للامام الشاطبي جـ ٢ ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٧، ٤٨.

(٣) الحيوان للجاحظ جـ ١ ص ٧٤، ٧٥ بتحقيق هارون طبع الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨م - ١٣٥٦ هـ.

(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ٧٧، ٧٨.

بسبب النظم وأنها من خصائص اللغة العربية، وأنها مع فصاحة المفردات مناط بلاغة الكلام والمتكلم، وإن المعنى الأصلي عام تشترك فيه جميع اللغات هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لاحظ كما أسلفنا ـ ان المعاني القرآنية لا يتعلق بها الإعجاز لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سوَرٍ مفتَريَاتٍ﴾ لأنه لا يصح بها التحدي لأن من شروط التحدي أن يتمكن الخصم من الجهة التي تتحداه بها، وعلى ضوء هذا أعلن رأيه المشهور في قضية اللفظ والمعنى قائلاً: «وأنا رأيت أبا عمرو الشيباني، وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين، ونحن في المسجد يوم الجمعة، ان كلف رجلاً حتى أحضره دواة وقرطاساً حتى كتبهما له. وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أدخل في الحكم بعض الفتك[1] لزعمت أن ابنه لا يقول شعراً أبداً وهما قوله:

لا تحسبن الموت موت البلى ... فإنما الموت سؤال الرجال

كلاهما موت ولكن ذا ... أفظع من ذلك لذل السؤال

وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج، وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير[2] أبو عمرو الشيباني يرى أن المعنى الأصلي مقياس للبلاغة، وينظر إلى هذين البيتين، ويرى أن معناهما يستحق التدوين.

لكن الجاحظ يرى أن الشعر صياغة وضرب من التصوير فالمعنى

---

(١) الفتك: المجون.

(٢) الحيوان: جـ ٣ ص ١٣٠ ـ ١٣١ ـ ١٣٢.

الأصلي الذي يعبر عنه الشاعر كالمادة في يد الفنان. ملك لجميع الناس. ولا يصح أن يكون مقياساً للبلاغة، وإنما العبرة بتناول هذا المعنى والتعبير عنه تعبيراً تاماً دقيقاً - بألفاظ فصيحة مختارة وموضوعة في أماكنها. فتحدث هذه الألفاظ بسبب تناسق دلالتها واستخدام النكات البلاغية - صورة تثير الوجدان فتؤكد دلالة الألفاظ على المعنى المراد - هذه الصورة مع خلو الكلمة أو المفردات من الغرابة والوحشية والعامية هي: المقياس الصحيح عند الجاحظ لبلاغة الكلام والمتكلم. وقد عبر الجاحظ عنها «باللفظ» فربما كانت كلمة «لفظ» أصبحت - كما يقول الإمام عبد القاهر - كالمواضعة[1] بين النقاد يطلقونها ويريدون منها الصورة التي تحدثها الألفاظ بسبب النظم أو أن تفصيل أجزاء الكلام إلى: اللفظ، والمعنى، والصورة لم تكن اتضحت بعد في أذهان النقاد، إذ كان المعروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما[2] فلما نفى الجاحظ أن البلاغة تكون في المعنى الأصلي فلم يجد إلا اللفظ فعبر به عن الصورة، على أنه لم يخل كلامه من الإشارة إلى الصورة ولذلك سنجد الإمام عبد القاهر حينما يجعل الميزة البلاغية في الصورة التي يحدثها النظم يقول: وليس قولنا: الصورة قياس نحن ابتدعناه ولكن يكفيك قول الجاحظ: «وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير»[3].

والجاحظ إذ يجعل الميزة البلاغية في الصورة كما فهمنا من كلامه - لا يجهل أن المعنى إذا كان حكمة أو مثلاً فهو أشرف من غيره. بل الذي

---

(١) أنظر دلائل الاعجاز للشيخ عبد القاهر ص ٢٩٩ تعليق المراغي الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م - ١٣٦٩ هـ المطبعة العربية.
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٩٩.
(٣) المرجع السابق ص ٣٢١.

يقرأ له يجده بوجه عنايته أيضاً إلى المعنى الأصلي فقد أورد في صحيفة بشر بن المعتمر ما نصه: «ومن أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً، فإن حقّ المعنى الشريف اللفظ الشريف»(١) وغير هذا كثير تجده مبثوثاً في ثنايا كتابيه «البيان والتبيين» و«الحيوان» فالجاحظ لا ينكر دور المعنى الأصلي في تحسين الكلام لكنه لا يجعله مقياساً فنياً لبيان ميزة الكلام البليغ.

المصطلحات البلاغية عن الجاحظ:

لاحظ الجاحظ أثر الصور البلاغية في الكلام، وأطلق عليها كلمة «البديع» فقد علّق على قول الأشهب بن رميلة:

إن الالى حانت بفلج دماؤهم	هم القوم كل القوم يا أم خالد
هم ساعد الدهر الذي يتقى به	وما خير كف لا تنوء بساعد
أسود شرى لاقت أسود خفيّة	تساقوا على حرد دماء الأساود

قائلاً: قوله: «ساعد الدهر»، إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع(٢) فواضح من هذا أن كلمة «بديع» عند الجاحظ تعني الاستعارة، والتشبيه وغيرهما من مسائل البلاغة، وليست مقصورة على الأنواع التي اصطلح عليها المتأخرون. وسنوردها فيما يلي:

الإيجاز:

عرّف الجاحظ الإيجاز بقوله: لو أن قائلاً قال لبعضنا: ما الإيجاز؟

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٣٦.
(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٥٥.

لظننت أنه يقول الاختصار[1] والإيجاز عنده ليس يعنى بـه قلة عدد الحروف واللفظ بل لا بد أن يكون مطابقاً لمقتضى الحال وأن يكون السامع على علم به يقول: «والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه، ولا يردّد وهو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل»[2].

ويقول: «وللإطالة موضع وليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع وليس ذلك من عجز»[3] ويقول: «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً، وزاد في الكلام»[4].

على أن الجاحظ قد عرف الإيجاز بنوعيه: إيجاز الحذف، وإيجاز القصر. أما إيجاز الحذف فقد فتح له باباً في كتابه «البيان والتبيين» بعنوان «باب من الكلام المحذوف» وذكر له أمثلة كثيرة منها: «إن المهاجرين قالوا: يا رسول الله إن الأنصار قد فضلونا بأنهم آووا ونصروا، وفعلوا، وفعلوا. قال النبي عليه السلام: أتعرفون ذلك لهم؟ قالوا: نعم. قال: «فإن ذاك» ليس في الحديث غير هذا. يريد: ان ذاك شكر ومكافأة»[5].

---

(١) الحيوان للجاحظ جـ ١ ص ٩٠ بتحقيق هارون.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٠، ٩١.

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٣.

(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٤.

(٥) البيان والتبيين للجاحظ جـ ٢ ص ٢٧٨ بتحقيق هارون الطبعة الثانية.

وأما إيجاز القصر فقد تعرض له من غير تسمية. فقد علق على قول الإمام علي رضي الله عنه: قيمة كل أمرىء أيحسن «بقوله: فلو لم نقف من هذا الكتاب إلا على هذه الكلمة لوجدناها شافية كافية مجزأة مغنية، بل لوجدناها فاضلة عن الكفاية، وغير مقصرة عن الغاية وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره. . .»[1].

وتحدث عنه مرة أخرى في كتابه: «الحيوان» فقال: «وقد ذكرنا أبياتاً تضاف إلى الإيجاز وقلّة الفضول، ولي كتاب جمعت فيه آياً من القرآن: لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول والاستعارات. فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز، والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة على الذي كتبته لك في باب الإيجاز وترك الفضول. فمنها قوله تعالى حين وصف خمر أهل الجنة: ﴿لاَّ يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ﴾[2] وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا، وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال: ﴿لاَّ مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾[3] جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني. وهذا كثير قد دللتك عليه، فإن أردته فموضعه مشهور[4]» فإيجاز القصر عنده هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة وهو أحسن الكلام وأبلغه والإيجاز بوجه عام هو البلاغة كلها[5].

* * *

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٣.
(٢) سورة الواقعة آية ١٩.
(٣) سورة الواقعة آية ٣٣.
(٤) الحيوان للجاحظ جـ ٣ ص ٨٦.
(٥) انظر البيان والتبيين جـ ٦ ص ٩٦.

الإطناب:

عرف الجاحظ الإطناب وحدد له الحال والمقام الذي يستدعيه، يقول: «وجملة القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتهي إليه، ولا يؤتى على وصفه. وإنما ذلك على قدر المستمعين ومن يحضره من العوام والخواص. وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمود.

وكذلك ذكر الجنة والنار، وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب»[1].

ويقول: «وقد بقيت أبقاك الله ـ أبواب توجب الإطالة، وتحوج إلى الإطناب. وليس بإطالة مسالم يجاوز مقدار الحاجة، ووقف عند منتهى البغية».

ثم يقول: «والمعاني المفردة، البائنة بصورها وجهاتها، تحتاج من الألفاظ إلى أقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة، والجهات الملتبسة.

ولو جهد جميع أهل البلاغة أن يخبروا من دونهم عن هذه المعاني، بكلام وجيز يغني عن التفسير باللسان، والإشارة باليد والرأس ـ لما قدروا عليه. وقد قال الأول: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون».

وليس ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها، ويسوم النفوس ما ليس في جبلتها. ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق إلى أن يفسّر لمن طلب من قبله علم المنطق، وإن كان المتكلم رقيق اللّسان، حسن البيان.

---

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٠٥ بتحقيق هارون.

إلا أني أشك على حال أن النفوس إذ كانت إلى الطرائف أحن، وبالنوادر أشغف وإلى قصار الأحاديث أميل، وبها أحب - انها خليقة لاستثقال الكثير، وإن استحقّت تلك المعاني الكثيرة، وإن كان ذلك الطويل أنفع، وذلك الكثير أرد[1].

وقد وقف أمام نوع من أنواع الإطناب وسماه: إصابة المقادر، والمتأخرون يسمونه «الاحتراس». يقول: «وقال طرفة في المقدار وإصابته:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمى

طلب الغيث على قدر الحاجة، لأن الفاضل ضار. وقال النبّي ﷺ في دعائه: «اللهم اسقنا سقياً نافعاً» لأن المطر ربما جاء في غير أبّان الزراعات، وربما جاء والتمر في الجرن، والطعام في البيادر، وربما كان في الكثرة مجاوزاً لمقدار الحاجة. وقال النبي ﷺ: «اللهم حوالينا ولا علينا»[2].

وإذا جاوز الكلام مقدار الحاجة، ولم يقف عند منتهى البغية سماه الجاحظ الإسهاب وكرهه ولم يرتضه ويروي بصدد ذلك قول ابن عمر عندما قيل له: لو دعوت الله لنا بدعوات. فقال: اللهم ارحمنا وعافنا وارزقنا، فقال له رجل: لو زدتنا يا أبا عبد الرحمن فقال: «نعوذ الله من الإسهاب»[3].

ويحكى عن أبي الحسن: ما قيل لأياس: ما فيك عيب إلا كثرة الكلام. قال: فتسمعون صواباً أم خطأ؟ قالوا: لا، بل صواباً. قال:

(١) الحيوان جـ ٦ ص ٧، ٨، ٩ بتحقيق هارون.
(٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٢٨ بتحقيق هارون.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ١٩٥، ١٩٦.

«فالزيادة من الخير خير» ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله: «وليس كما قال: للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستثقال والملّال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»[1].

الفصل والموصل:

عرفه الجاحظ وجعله البلاغة كلها. قال: قيل للفارس: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل[2].

وقد لاحظ موطناً من مواطن الوصل وهو كمال الانقطاع مع الإيهام، وهو يأتي إذا كان بين الجملتين كمال الانقطاع، لاختلافهما خبراً وإنشاء، الأمر الذي يقتضي الفصل بينهما، ولكن هذا الفصل يوهم خلاف المقصود، وحينئذ توصل الثانية بالأولى، فتجيء واو العطف، دفعاً لهذا الإيهام، وإقامة لقصد المتكلم، وقد ذكر مثالاً لذلك وهو قول أبي بكر وقد مرّ برجل ومعه ثوب، فقال: أتبيع الثوب؟ فقال لا عفاك الله. فقال أبو بكر رضي الله عنه: علّمتم لو كنتم تعلمون.

قل: «لا، وعافاك الله»[3].

المجاز العقلي:

لاحظه الجاحظ ورأى فيه أسلوباً من أساليب التعبير ـ ولكن من غير تسمية ـ وهو إسناد الفعل إلى غير من هو له في الحقيقة، ولن يضار

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٩٩ بتحقيق هارون.
(٢) البيان جـ ١ ص ٨٨.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٦١.

به الاعتقاد ما دام المتكلم به والسامع له على علم بلغة العرب وطرق القول فيها.

وعاب على بعض العلماء لقربهم بعهد الجاهلية الوثنية - كراهتهم له مع علمهم به يقول الجاحظ: «وسمع الحسن رجلاً يقول: طلع سهيل وبرد الليل: فكره ذلك وقال: إن سهيلاً لم يأت بحرّ ولا ببرد قط. ولهذا الكلام مجاز ومذهب وقد كرهه الحسن كما ترى وكره مالك بن أنس أن يقول الرجل للغيم والسحابة: ما أخلقها للمطر!

وهذا كلام مجازه قائم، وقد كره ابن أنس. كأنهم من خوفهم عليهم العود في شيء من أمر الجاهلية، احتاطوا في أمورهم، فمنعوهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلق وكره ابن عمر رضي الله عنهما قول القائل: أسلمت في كذا وكذا، وقال: ليس الإسلام إلا لله عز وجل: وهذا الكلام مجازه عند الناس سهل، وقد كرهه ابن عمر وهو أعلم بذلك»[1].

التصغير:

ومما لاحظه الجاحظ «التصغير» فهو يكون للتحقير والتصغير مثل قولهم: «نجيل ونذيل»[2] وأحياناً يخرج عن هذا الأصل ويكون طريقه الشفقة والرقة يقول الجاحظ «وربما صغّروا الشيء من طريق الشفقة والرقة، كقول عمر: أخاف على هذا الغريب. وليس للتصغير بهم يريد. وقد يقول الرجل: إنما فلان أخي وصديقي، وليس التصغير له يريد»[3]

(١) الحيوان جـ ١ ص ٢٤١. بتحقيق هارون.
(٢) الحيوان للجاحظ جـ ١ ص ٣٣٧ بتحقيق هارون.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٣٦.

وقد يريدون بالتصغير لطافة المدخل ودقة المسلك يقول: «وذكر عمر بن مسعود فقال: كنيّف مليّ علماً. وقال الحباب بن المنذر يوم السقيفة: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرّجب. وهذا كقول النبي ﷺ لعائشة: الحميراء، وكقولهم لأبي قابوس الملك: أبو قبيس. وكقولهم: دبّت إليه دويهيه الذهر، وذلك حين أرادوا لطافة المدخل ودقة المسلك»[1].

ثم يقول: قالوا ورب اسم إذا صغّرته كان أملأ للصّدر، مثل قولك: «أبو عبيد الله هو أكبر في السماع من أبي عبد الله وكعب بن جعيل هو أفخم من كعب بن جعل»[2].

وقد جعل ابن سنان «التصغير» من فصاحة الكلمة، ورأى ابن الأثير أنه لا حاجة إلى ذكره، فإن المعنى يسوق إليه، وليست معاني التصغير من الأشياء الغامضة التي يفتقر إلى التنبيه عليها[3].

التغليب:

ويتعرض الجاحظ للتغليب في القرآن فيقول: في الآية ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[4] كأنهم يجمعون على أنبه الاسمين كما قالوا: «ثبيرين» وهما ثبير وحراء «جبلان متقابلان بمكة» والبصرتين أي البصرة والكوفة والأولى أقدم، وليس ذلك بالواجب فقد قالوا العمرين، وأبو بكر فوق عمر ـ وقال الفرزدق:

---

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٣٧.
(٣) انظر سر الفصاحة لابن سنان ص ٩٧ ـ ١٠١ وأنظر المثل السائر لابن الأثير تحقيق دكتور أحمد الحوفي ودكتور بدوي طبانه القسم الأول ص ٢٢٧ طبع ونشر مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.
(٤) سورة النساء آية ١١.

أخـذنا بـآفاق السـماء عليكم   لنا قمراها والنجوم الطوالع[1]

المثل والتشبيه:

والتشبيه من الصور البيانية، التي لها دورها الخطير في التعبير الفني، وقد وقف الجاحظ أمامه كثيراً ووضح أركانه فهو يعلق على قول أمرىء القيس:

كـأني غداة البـين يوم تحـمّلوا   لدى سمرات الحيّ ناقف حنظل

بقوله: «يخبر عن بكائه، ويصف درور دمعته في أثر الحمول، فشبّه نفسه بنـاقـف الحنظل»[2] ويقول: ومن المثل والتشبيه قول أبي النجم:

وقـام جنيّ السّنـام الأفيـل   وامتهد الغارب فعـل الدّمّـل

الغارب: أعلى مقدمة السنام - وامتهاد السنام: انبساطه وارتفاعه. والـدّمّل واحـد الدمـاميل، وهي تلك القـروح. ونصب «فعل» عـلى التشبيه: أي مثل فعل الدمل[3].

ورأى أن يكون وجه الشبه في المشبه به أتم منه في المشبه، وأن يكون المشبه به أشهر بوجه الشبه من المشبه يقول: «هذا والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في بعد الصـوت، وضرب بـه المثل في الجهل، فقال: «كمثل الحمار يحمل أسفاراً» فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الأسفار من الحمار، لضرب الله به المثل»[4].

---

(١) الحيوان للجاحظ ص ٢٥٠ جـ ٣ وأنظر أيضاً أثر القرآن في تطور البلاغة العربية لأستاذنا كامل الخولي ص ٥٨ الطبعة الأولى دار الأنوار.

(٢) الحيوان جـ ٢ ص ١٣٩ بتحقيق هارون.

(٣) المرجع السابق ص ١٨٥ جـ ٦.

(٤) الحيوان جـ ٢ ص ٢٥٥ بتحقيق هارون.

ويذكر قول النابغة:

فــألفيت الأمــانــة لم تخنهــا كـذلك كـان نـوح لا يخـون

ثم يقول: وليس لهذا الكلام وجه. لأن الناس إنما يضربون المثل بشيء نادر من فعل الرجال ومن سائر أمـورهم كصبر أيـوب وحلم الأحنف وكرم حاتم أما إذا ضرب المثل بفعل شخص. ولم يكن مشهوراً به كان الكلام مصروفاً عن وجهه ولو كان الفعل من صفات الشخص فإذا قلت كان الشعبي لا يمنع وكان النخعي لا يقول: لا. لم يكن شيئاً. ولو كان الأمر فيهما على ما قلت. لكنهما غير مشهورين بذلك»[1].

كما لاحظ أن الشيء لا يشبه بغيره من جميع الجهات يقول: «وقد يشبّه الشعراء والعلماء والبلغـاء الإنسـان بـالقمـر والشمس، وبالغيث والبحر، وبالأسد وبالسيف، وبالحيّة وبالنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان»[2].

وحكى[3] اعجاب القوم بتشبيهات أمرىء القيس من مثل قوله:

لـه أيطلا ظبي وسـاقا نعـامة وإرخاء سرحان وتقريب تتفل

وقوله حين شبّه شيئين بشيئين في حالتين مختلفتين في بيت واحد وهو:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

وقد فتح الجاحظ باباً للتشبيه في كتابه «البيان والتبيين» بعنوان «باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء» ومثل له بأمثلة كثيرة منها[4]

---

(١) انظر المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) الحيوان جـ ١ ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق جـ ٣ ص ٥٣.

(٤) البيان والتبيين جـ ٢ ص ٣٢٨ بتحقيق هارون ـ الطبعة الثانية.

قول الشاعر:

بدأ البرق من نحو الحجاز فشاقني ... وكل حجازي له البرق شائق

سرى مثل نبض العرق والليل دونه ... وأعلام أبلى كلها والأسالق

وكانت دقة المشبه به ووجه الشبه، قد خفيت على بعض المتفهمين للقرآن الكريم، وفتحت باب الطعن أو التفسير بظاهر اللفظ أمام الملحدين ومن لا يتقن اللّغة العربية وآدابها.

وقد قام الجاحظ بالكشف عن المشبه به ووجه الشبه في الآيات التي كانت هدفاً للطعن من جهة الملحدين. ونحن نعلم أن خفاء المشبه به في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[1] كان سبباً في تأليف كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة. وقد اكتفى أبو عبيدة بأن رد الاستعمال القرآني إلى أساليب العرب وطرق التعبير عندهم[2].

ولكن الجاحظ لم يكتف بذلك بل عرض للآية في موضعين من كتابه «الحيوان» وفي كل منهما بذل أقصى جهده في بيان المشبه به والحكمة من إيراد التشبيه به كما وضح وجه الشبه. فقال في الموضع الأول ما نصه «وليس أن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع. جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك ـ رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإضافة والتقريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأوّلين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف[3] طبائع جميع الأمم. وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن

(١) سورة الصافات آية ٦٥.

(٢) أنظر ٩١ وما بعدها من هذا البحث.

(٣) الخلاف: بمعنى الاختلاف.

رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن»[1] وفي الموضع الثاني يقول: «فزعم ناس أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن لها منظر كريه».

والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير وقالوا: ما عنى إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم، من فسقة الجن ومردتهم. فقال أهل الطعن والخلاف: كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمّه، ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق، أو خبر صادق. ومخرج الكلام يدلّ على التخويف بتلك الصورة والتفزيع منها. وعلى أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره. فكيف يكون الشأن كذلك، والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع، قد عاينوه، أو صوّره لهم واصف صدوق اللسان، بليغ في الوصف. ونحن لم نعاينها ولا صوّرها لنا صادق، وعلى أنّ أكثر النّاس من هذه الأمم التي لم تعايش أهل الكتابين وحملة القرآن من المسلمين، ولم تسمع الاختلاف. لا يتوهمون ذلك، ولا يقفون عليه ولا يفزعون منه. فكيف يكون ذلك وعيداً عاماً؟!

قلنا: وإن كنا نحن لم نر شيطاناً قط ولا صوّر رؤوسها لنا صادق بيده، ففي إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان، حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين، أحدهما أن يقولوا: «لهو أقبح من الشيطان» والوجه الآخر: أن يسمى الجميل شيطاناً، على جهة التطير له، كما تسمّى الفرس الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، وأشباه ذلك على جهة التطير له.

ففي إجماع المسلمين والعرب وكلّ من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح.

---

(١) الحيوان للجاحظ جـ ٤ ص ٣٩، ٤٠ بتحقيق هارون ـ الطبعة الأولى.

والكتاب إنّما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت في طبائعهم بغاية التثبت. . ، وكما يقولون: «لهو أقبح من السحر» فكذلك يقولون: كما قال عمر بن عبد العزيز لبعض من أحسن الكلام في طلب حاجته ـ: «هذا والله السحر الحلال» وكذلك أيضاً ربما قالوا: «ما فلان إلا شيطان» على معنى السهامة والنفاذ وأشباه ذلك[1].

فالجاحظ يرى أن إدراك المشبه به لا يتوقف على الإدراك بشيء من الحواس الخمس الظاهرة فحسب بل أيضاً على ثبوته في الإدراك عن طريق العادة والعرف وتناقل الناس له ـ مع أنه لو أدرك لم يدرك إلا بها.

ويرى أن السر البلاغي في إيراد التشبيه على هذه الصورة إنما هو للتخويف والتفزيع، لأن هذا الأسلوب قد خوطب به قوم قد استقر في نفوسهم استقباح المشبه به، وقد جرى على لسانهم استعماله. فهذا يجري مجرى إدراكهم له بطريق الحواس.

ومرة أخرى يعرض لوجه الشبه وتحققه في المشبه والمشبه به في بعض صور التشبيه التي وقعت في القرآن الكريم، وقد استهدفت لطعن الطاعنين ـ يقول: وقد اعترض معترضون في قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾[2] ـ فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام، لأنه قال: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي أتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ فما يشبّه حال من أعطى شيئاً فلم يقبله

(١) الحيوان، جـ ٦ ص ٢١١، ٢١٢، ٢١٣.
(٢) سورة الأعراف آية ١٧٥، ١٧٦.

-ولم يذكرغير ذلك - بالكلب الذي إن حملت عليه نبح وولّى ذاهباً، وإن تركته شدّ عليك ونبح، مع أن قوله: يلهث، لم يقع في موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد، ومن تعب، وأما النباح والصّياح فمن شيء آخر. قلنا له: إن قال: (ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فقد يستقيم أن يكون الراد لا يسمّى مكذباً، ولا يقال لهم كذّبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً، فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبّه الذي أوتي الآيات والأعاجيب، والبرهانات والكرامات، في بدء حرصه عليها وطلبه لها، بالكلب في حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطي الجد والجهد من نفسه في كل حالة من الحالات، وشبه رفضه وقذفه لها من يديه، وردّه لها، بعد الحرص عليها وفرطه الرغبة فيها، بالكلب إذا رجع ينبح بعد اطرادك له.

وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفسية في وزن طلبها والحرص عليها والكلب إذا أتعب نفسه في شدّة النباح مقبلاً إليك ومدبراً عنك، لهث، واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش.

وعلى أننا ما نرمي بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابضة وادعة، إلا وهي تلهث، من غير أن تكون هناك إلّا حرارة أجوافها، والذي طبعت عليه من شأنها، ألا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين[1].

فواضح من كلام الجاحظ أن الطاعن لم يذكر من حال المشبه في الآية إلا صورة عرض الآيات عليهم وعدم قبولهم إياها.

ولكن الجاحظ بحسه الدقيق وفهمه لأسلوب التشبيه بيّن أن صورة التشبيه هدفها تشبيه الذي أوتي الآيات والأعاجيب والبرهانات

---

(١) الحيوان جـ ٢ ص ١٥، ١٦، ١٧. بتحقيق هارون.

والكرامات ـ بالمشبه به وهو الكلب في حالتين مختلفتين: الأولى: في حرصه على الآيات وطلبه لها بالكلب في حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطي الجد والجهد من نفسه في كل حالة من الحالات.

والثانية: شبه رفضه وقذفه لها من يديه، وردّه لها، بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها، بالكلب إذا رجع ينبح بعد اطرادك له.

وأما قول المعترض: أن «يلهث» لم يقع في موضعه... الخ فشيء رده الجاحظ بملاحظته الدقيقة لتلك الحيوانات والتي كانت بلا شك ـ تنقص المعترض.

وهكذا يبدو واضحاً ما للدفاع عن النظم القرآني من أثر قوي في تحليل صور التشبيه وبيان دقة التعبير في الأسلوب القرآني.

المجاز اللغوي:

ظهر المجاز على لسان أبي عبيدة كما عرف سابقاً[1] وكان بمعناه العام أي سبيل العرب في الكلام فكان يطلق على المعنى اللغوي وغيره.

ولعل الجاحظ هو أول من استعمل المجاز بالمعنى المقابل للحقيقة، وردّ على من أنكر أن يكون في اللغة مجاز سواء في القرآن أو في غيره[2]، فهو من المعتزلة الذين أثبتوا المجاز[3] في القرآن وأولوا الآيات المتشابهات به يقول في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾[4] فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يحول بالماء شراب، أو بالماء نبيذاً فسمّاه كما ترى

(١) أنظر ٩١ وما بعدها من هذا البحث.
(٢) انظر الايمان لابن تيميه ص ٥٣ تصحيح زكريا علي يوسف مطبعة الامام.
(٣) المرجع السابق ص ٥٢.
(٤) سورة النحل آية ٦٩.

شراباً، إذ كان يجيء منه الشراب. وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم. وقد قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم   رعيناه وإن كانوا غضابا

ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها، فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها ومن حمل اللغة على هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً.

وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت، وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة، وهذيلا، وضواحي كنانة، وهؤلاء هم أصحاب العسل. والأعراب أعرف بكل صمغة سائلة، وعسلة ساقطة. فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب أو طعن عليه من هذه الحجة؟ [1].

ثم يقول: «وقد طعن ناس من الملحدين، وبعض من لا علم له بوجوه اللغة، وتوسّع العرب في لغتها وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي. . . » [2].

ويقول: «وللعرب أقدام على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم» [3].

فواضح من النقل عن الجاحظ أن المجاز عنده: هو استعمال اللفظ في غير حقيقته، على سبيل التوسع من أهل اللغة، ثقة من القائل بفهم السامع [4].

(١) الحيوان جـ ٥ ص ٤٢٥، ٤٢٦. بتحقيق هارون.
(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ٤٢٤.
(٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٢.
(٤) انظر تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي ص ١١ تحقيق محمد عبد الغني حسن.

وإنه ضرورة لغوية، وهو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت... وإن له قرينة مانعة، من إرادة المعنى الأصلي ويفهم أيضاً أنه عرف قسمي المجاز اللغوي: المجاز المرسل ـ وإن لم يسمه ـ فقد مثل له بالآية الكريمة وبقول الشاعر السابق.

كما عرف القسم الثاني: وهو الاستعارة.

الاستعارة:

لعل الجاحظ هو أول من ذكر تفسيراً للاستعارة. إذ جاء في كتابه البيان والتبيين تعليقاً على قول الشاعر:

يا دارِ قد غيّرها بلاها ... كأنما بقلم محاها
أخربها عمران من بناها ... وكرّ ممساها على مغناها
وطفقت سحابة تغشاها ... تبكي على عراصها عيناها

ما نصه: قوله: أخربها عمران من بناها، يقول: عمّرها بالخراب. وأصل العمران مأخوذ من العمر، وهو البقاء، فإذا بقى الرّجل في داره فقد عمرها. فيقول: إن مدّة بقائه فيها أبلت منها، لأن الأيام مؤثرة في الأشياء بالنقص والبلّى، فلما بقي الخراب فيها وقام مقام العمران في غيرها، سمّي بالعمران.

قوله: ممساها، يعني مساءها، ومغناها: موضعها الذي أقيم فيه. والمغاني المنازل التي كان بها أهلوها، وطفقت، يعني ظلّت تبكّي على عراصها عيناها، عيناها هنا للسحاب. وجعل المطر بكاء من السّحاب على طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه[1]. ثم

(1) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٥٢، ١٥٣ بتحقيق هارون ـ الطبعة الثانية.

يذكر أمثلة من القرآن الكريم، ويعلق عليها بما يؤكد هذا التفسير ويقوّيه. يقول:

وقال الله عز وجل: ﴿هَذَا نُزُلُهُم يَوْمَ ٱلدِّيْنِ﴾[1].والعذاب لا يكون نزلاً، ولكن لمّا قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم. سمّي باسمه.

وقال الله عز وجل: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[2].وليس في الجنة بكرة ولا عشيّ، ولكن على مقدار البكر والعشيّات، وعلى هذا قول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِي ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ﴾[3]والخزنة: الحفظة. وجهنّم لا يضيع منها شيء فيحفظ ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها، ولكن لمّا قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميّت به»[4] وتعريف الجاحظ للاستعارة: بأنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه يعتبر المحاولة الأولى في تاريخ تعريف الاستعارة لذلك لم يكن مانعاً جامعاً كما يقول المناطقة. فهو لا يمنع المجاز المرسل، لأنه هو أيضاً: تسمية الشيء باسم غيره ثقة من القائل بفهم السامع كما يدخل غير الاستعارة فيها كالأعلام المنقولة أو أي نقل مبالغ فيه إلى درجة الألغاز والتعمية.

ولذلك وجدنا الاستعارة عنده مختلطة بالمثل والتشبيه والبدل والاشتقاق، والمجاز وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه.

يقول: «وسنذكر مسألة وجوابها. وذلك أن ناساً زعموا أن جميع الحيوان، على أربعة أقسام: شيء يطير وشيء يمشي، وشيء يعوم، وشيء ينساح.

وقد قال الله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ، وَمِنْهُم مَن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى

(1) سورة الواقعة آية ٥٦.
(٢) سورة مريم آية ٦٢.
(٣) سورة غافر آية ٤٩.
(٤) البيان جـ ١ ص ١٥٣

أرْبَعٍ، يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾[1] وقد وصع الكلام على قسمة أجناس الحيوان، وعلى تصنيف ضروب الخلق،... ثم جعل ما ينساح مثل الحيات والديدان مما يمشي، والمشي لا يكون إلا برجل، كما أن العضّ لا يكون إلا بفم...»[2].

ثم يقول: وأما قولكم: إن المشي لا يكون إلا بالأرجل، فينبغي أيضاً أن تقولوا: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾[3]: إنّ ذلك خطأ، لأن السعي لا يكون إلّا بالأرجل. وفي هذا الذي جهلتموه ضروب من الجواب: إما وجه منه. فهو قول القائل وقول الشاعر: «ما هو إلا كأنه حية» و: «وكأن مشيته مشية حية» يصفون ذلك، ويذكرون عنده مشية الأيم والحباب، وذكور الحيات. ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء، أكثر من أن نقف عليهم.

ولو كانوا لا يسمّون أنسيابها وانسياحها مشياً وسعياً، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل، وإن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه، فمن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة»[4].

ويقول: «وقد يقولون ذلك (أي الأكل ومشتقاته) أيضاً على المثل وعلى الاشتقاق وعلى التشبيه. فإن قلتم: فقد قال الله عز وجل في الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ﴾[5] فقد علمنا أن الله عز وجل إنما كلمهم بلغتهم»[6] ويقول في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾[7] وقوله تعالى، عز اسمه: ﴿أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾[8] وقد يقال لهم ذلك وإن

(١) سورة النور آية ٤٥.
(٢) الحيوان جـ ٤ ص ٢٧١.
(٣) سورة طه آية ٢٠.
(٤) الحيوان جـ ٤ ص ٢٧٣.
(٥) سورة آل عمران آية ١٨٣.
(٦) الحيوان جـ ٥ ص ٢٣.
(٧) سورة النساء آية ١٠.
(٨) سورة المائدة آية ٤٢.

شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل.

وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِم نَارًا﴾[1] وهذا مجاز آخر[2]. على أننا سنرى فيما يستقبل من البحث أن الاستعارة ظلت مختلطة، بالتشبيه البليغ إلى أن تميّز الفرق بينهما على يد القاضي[3] علي بن عبد العزيز الجرجاني المتوفي سنة ٣٦٦، وسنرى أن المجاز[4] المرسل والاستعارة مختلطان عند ابن قتيبة.

وقد عرف الجاحظ الاستعارة التمثيلية ومثل لها وأطلق عليها كلمة «المثل» يقول[5]: «ويذكرون ناراً أخرى، وهي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة نحو قول ابن ميادة:

ونـاراه: نار نـار كل مـدفـع وأخرى يصيب المجرمين سعيرها»

الكناية:

عرف الجاحظ الكناية بمعناها العام وهي ترك التصريح بالشيء، فهي عنده تقابل التصريح يقول: «رب كناية تربي على إفصاح ولحظ يدل على ضمير»[6].

ولكنه يشترط لها ـ كما يشترط للبيان بعامه ـ أن تطلبها الحال

(١) سورة النساء ١٠.
(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٥.
(٣) أنظر الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني ص ٤١. تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم وعلي البجاوي ـ الطبعة الثالثة ـ الحلبي.
(٤) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة بتحقيق السيد صقر طبعة الحلبي ص ١٠١ وما بعدها.
(٥) الحيوان جـ ٥ ص ١٣٣.
(٦) البيان والتبيين جـ ٢ ص ٧.

ويستدعيها المقام يقول: «ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال»[1].

وبناء على نظريته هذه يكون الإفصاح أولى من التعريض والكناية إذا استدعته الحال وطلبه المقام يقول: «والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصّر المجيب. ألا ترى أن قيس بن خارجة بن سنان، لما ضرب بصفيحة سيفه مؤخرة راحلتي الحاملين في شأن حمالة داحس والغبراء، وقال: ما لي فيها أيها العشمتان[2]؟ قالا له: بل ما عندك؟ قال: عندي قرى كلّ نازل، ورضا كل ساخط، وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتواصل وأنهي فيها عن التقاطع. قالوا: فخطب يوماً إلى الليل فما أعاد فيها كلمة ولا معنى فقيل لأبي يعقوب: هلا أكتفي بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع؟ أوليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة؟ قال أوما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف»[3].

ولفظ الكناية يأتي في تعبير الجاحظ بمعنى الكناية اللغوية. يقول: «يقال فرج المرأة والجمع فروج، وهو القبل، والفرج كناية»[4].

وأحياناً يستعمله في الدلالة على الإصطلاح البلاغي المعروف

---

(١) الحيوان جـ ٣ ص ٣٩.

(٢) العشمة، بالتحريك: الشيخ الهرم الذي تقارب خطوه وانحنى ظهره.

(٣) البيان والتبيين جـ ١ ص ١١٦، ١١٧، بتحقيق هارون ـ الطبعة الثانية.

(٤) الحيوان للجاحظ جـ ٢ ص ٢٨٠.

يقول: «وإذا قالوا فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قالوا للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور»[1].

حسن التقسيم:

وقف الجاحظ أمام أسلوب حسن التقسيم وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان عنده أعلم الناس بالشعر - حينما أنشدوه شعراً لزهير - وكان لشعره مقدماً فلما انتهوا إلى قوله:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

قال عمر كالمتعجب من علمه بالحقوق وتفصيله بينها، وإقامته أقسامها:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

يرددون البيت من التعجب. وأنشدوه قصيدة عبدة بن الطبيب الطويلة التي على اللام، فلما بلغ المنشدُ قوله:

والمرء ساع لشيء ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل

قال عمر متعجباً: والعيش شح وإشفاق وتأميل

يعجبهم من حسن ما قسم وفصل[2]

الغلو:

يكره الجاحظ الغلو، ويبغض الإغراق في القول، ومذهبه الاعتدال في القول. يقول بصدد هذا: « فالقصد في ذلك أن تجتنب السوقيّ

---

(1) البيان جـ ١ ص ٢٦٣.

(2) انظر البيان جـ ١ ص ٢٣٩، ص ٢٤٠، ص ٢٤١ وانظر أيضاً الحيوان جـ ٣ ص ٤٦.

والوحشي، ولا تجعل همّك في تهذيب الألفاظ، وشغلّك في التخلّص إلى غرائب المعاني. وفي الاقتصاد بلاغ، وفي التوسّط مجانبة للوعورة، وخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه.. وليكن كلامك ما بين المقصّر والغالي، فإنك تسلم من المحنة عند العلماء ومن فتنة الشيطان»[1].

ثم يقول: «وكانوا يقولون: أكره الغلّو كما تكره التقصير»[2].

الأرصاد:

عرض له ـ وإن لم يسمه بهذا الاسم ـ فينقل كلام ابن المقفع «وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته»[3].

المذهب الكلامي:

ذكره ابن المعتز في الباب الخامس من البديع، وقال: إن الجاحظ سماه «المذهب الكلامي» وقال: «وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئاً وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[4] ثم أورد له أمثلة من كلام المتقدمين والمحدثين وأمثلة للمعيب منه[5]. هذا ولنا معه عودة فيما يستقبل من البحث عند الكلام على ابن المعتز.

---

(١) البيان ـ جـ ١ ص ٢٥٥.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٥٦.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ١١٦.
(٤) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان للدكتور محمد عبد المنعم خفاجى دار العهد الجديد للطباعة ص ٦٨٤.
(٥) أنظر المرجع السابق ص ٦٨٤ ـ ٦٨٨.

أسلوب التحكيم:

عرض له الجاحظ وسماه «اللغز في الجواب» وعقد له باباً في كتاب «البيان والتبيين» أورد فيه كثيراً من الأمثلة كقوله: «كان الحطيئة، يرعى غنماً وفي يده عصا، فمر به رجل فقال: يا راعي الغنم ما عندك؟ قال: عجراء من سلم ـ يعني عصاه ـ قال: إني ضيف. فقال الحطيئة للضيّفان أعددتها»[1].

السجع:

عرض له الجاحظ كثيراً ومثل له بأمثلة[2] من عيون النثر والشعر ومن حديث الرسول ﷺ، فمن كلام الرسول قوله: «يقول العبد مالي مالي، وإنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، وأعطيت فأمضيت، أو لبست فأبليت».

ومن النثر قول عمر بن ذرّ: «الله المستعان على ألسنة تصف، وقلوب تعرف، وأعمال تخلف».

ومن الشعر قول النمر بن تولب:

أعاذل أن يصبح صداي بقفرة بعيداً نآني صاحبي وقريبي
ترى أن ما أبقيت لم أك ربّه وإن الذي أمضيت كان نصيبي

ومن الأسجاع الحسنة عنده قول[3] الأعرابيّة حين خاصمت ابنها إلى عامل الماء فقالت: «أما كان بطني لك وعاء؟ أما كان حجري لك

(١) البيان والتبيين ص ١٤٧ جـ ٢. بتحقيق هارون الطبعة الثانية.
(٢) المرجع السابق ص ٢٨٤ جـ ١.
(٣) البيان جـ ١ ص ٤٠٨.

فناء؟ أما كان ثديي لك سقاء؟ فقال ابنها: لقد أصبحت حطيبة رضي الله عنك». ويعلق الجاحظ على قوله فيقول: «لأنها قد أتت على حاجتها بالكلام المتخير كما يبلغ ذلك الخطيب بخطبته».

كما وضّح الجاحظ دور السجع في الكلام البليغ فيروي ما قيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي. «لم تؤثر السجع على المنثور، وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال عبد الصمد: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك، ولكني أريد الغائب والحاضر، والراهن والغابر. فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحقّ بالتقييد وبقلة التغلّب، وما تكلمت به العرب من جيد المنثور، أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره»[1].

وكان أسلوب السجع «قد حمل عليه ضمن حملة كبرى على البيان العربي بوجه عام والتي سقناها فيما سلف»[2]. وقد قال قوم بكراهته واستدلوا بقول الرسول ﷺ للذي قال يا رسول الله، أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس مثل ذلك يطلّ[3]. فقال رسول الله ﷺ: «أسجع كسجع الجاهلية» وقد ساق الجاحظ للرد عليهم أقوالاً: منها قول عبد الصمد: لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن، لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد أبطال حق فتشادق في الكلام.

وقال غير عبد الصمد: وجدنا الشّعر - من القصيد والرجز، وقد

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٨٧.
(٢) أنظر ١٥٩ وما بعدها من هذا البحث.
(٣) يطل، أي يهدر دمه.

سمعه النبي ﷺ فاستحسنه وأمر به شعراءه، وعـامّة أصحـاب رسول الله ﷺ قـد قالـوا شعراً، قليـلاً كان ذلـك أم كثيـراً، واستمعـوا أو استنشدوا. فالسجع والمزدوج دون القصيد والرجز، فكيف يحلّ ما هو أكثر ويحرم ما هو أقلّ.

وقال غيرهما: إذا لم يطل ذلك القول، ولم تكن القوافي مطلوبة مجتلبة، أو ملتمسة متكلفة، وكان ذلك كقول الأعرابي لعامل الماء: «حلّئت ركابي، وخرقت ثيابي، وضربت صحابي - حلّئت ركابي، أي منعت إبلي من الماء والكلأ.

والركاب: ما ركب من الإبل - قـال: «أو سجع أيضـاً». قال الإعرابي: فكيف أقول؟ لأنه لو قال حلّئت إبلي أو جمالي أو نوقي أو بعراني أو صرمتي، لكان لم يعبّر عن حقّ معناه،وإنما حلّئت ركابه، فكيف يدع الرّكاب إلى غير الركاب. وكذلك قوله: وخرّقت ثيابي، وضربت صحابي. لأن الكلام إذا قلّ وقع وقوعاً لا يجوز تغييره، وإذا طـال الكـلام وجـدت في القـوافي مـا يكـون مجتلبــاً، ومـطلوبــاً مستكرهاً»[1].

ثم يقول: «وكان الذي كرّه الأسجاع بعينها وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعـة، إن كهّان العـرب الذين كـان أكثر الجـاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة وإن مع كل واحد منهم رئياً من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع.. قالوا: فـوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم وفي صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم»[2].

---

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٨٧، ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٨٩، ص ٢٩٠.

المزدوج

عرض له الجاحظ وقد جعله الأسجاع كلها فقال: «الأسجاع: الكلام المزدوج على غير وزن وفتح له في البيان والتبيين» باباً خاصاً به سماه «باب من مزدوج الكلام» صدره بقول النبي ﷺ في معاوية: «اللهم علّمه الكتاب والحساب، وقه العذاب»[1].

حسن الإبتداءات:

عرفه الجاحظ فقد نقل عن شبيب بن شيبة قوله: «الناس موكّلون بتفضيل جودة الإبتداء، وبمدح صاحبه، وأنا موكل بتفضيل جودة القطع، وبمدح صاحبه»[2].

الإقتباس:

عرفه الجاحظ - وإن لم يسمه - فقد ذكر «أن خطباء السلف الطيب، وأهل البيان من التابعين بإحسان، ما زالوا يسمّون الخطبة التي لم تبتدأ بالتحميد وتستفتح بالتمجيد: «البتراء» ويسمون التي لم توشح بالقرآن، وتزين بالصلاة على النبي ﷺ: «الشوهاء»[3]. ويقول: «وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن، فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار، والرّقة، وسلس الموقع»[4].

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ١١٦.
(٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ١١٢ بتحقيق هارون الطبعة الثانية.
(٣) البيان والتبيين جـ ٢ ص ٦.
(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ١١٨.

ويحكى عن عمران بن حطان قوله: «خطبت عند زياد خطبة ظننت أني لم أقصر فيها عن غاية، ولم الطاعن علّه، فمررت ببعض المجالس فسمعت شيخاً يقول: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن»[1] فواضح من هذا النقل أن الاقتباس كان له قيمة في نظر العرب وأنه مما يكسب الكلام جمالاً.

وبعد فهذه جهود الجاحظ قد وضعناها بين يديك حسبما استطعنا أن نتصورها من كتبه الباقية. وقد ابتدأ الجاحظ فحقق الإعجاز، وقال بالإعجاز في النظم ومن أجل بيان جهة الإعجاز وجعلها واضحة دعا إلى دراسة النظم القرآني دراسة بيانية وكذلك النظم العربي بوجه عام ورسم الطريق إلى تعلم البلاغة واكتساب ملكتها إذ كان ثمة طبع، ثم أشار إلى النظم وعلى أي أساس يكون ونقطة الضعف في البحث عن تصوّر الجاحظ للنظم ضياع كتابه «نظم القرآن» واعتماد الباحثين على المتفرقات البيانية الموجودة في كتبه الباقية ومحاولتهم أن يرسموا صورة عن تصوّر الجاحظ للبيان والنظم مهما بالغوا في التصور فلن تكون الصورة صادقة كل الصدق.

ومهما يكن من شيء فالجاحظ من خلال جهوده البلاغية قد خدم البيان العربي وخدم قضية الإعجاز التي دفعته إلى الخوض بعمق ودقة في مسائل البيان والبلاغة على أنه تعرَّض للميزة البلاغية وأين تكمن، وبيَّن محاسن الكلام التي يرقى بها قول عن قول حتى يصل إلى حد الإعجاز، وجمع في كتبه أمثلة كثيرة من عيون الشعر والنثر كانت معيناً

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٦.

لا ينضب وزاداً لا ينفد لمن أتى بعده من البلاغيين والنقاد وإذ قد فرغنا من خطيب المعتزلة فإلى خطيب أهل السنة ابن قتيبة[1].



(1) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٢٠ تصحيح طه يوسف شاهين نشر مكتبة أنصار السنة المحمدية.

(ب)

«ابن قتيبة المتوفي سنة ٢٧٦ هـ»

هو: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري وقيل: المروزي، النحوي اللغوي.. كان فاضلاً ثقة... وتصانيفه كلها مفيدة[١] تكاد تكون كلها دفاعاً عن النظم القرآني ومذهب أهل السنة.

بادر في صدر كتابه «تأويل مشكل القرآن» ببيان وجه الإعجاز القرآني فقرر أنه معجز بتأليفه البديع ونظمه العجيب، يقول: «وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين»[٢] ثم بين أسرار النّظم القرآني فيما يلي:

١ - ما فيه من الجمال التوقيعي الفريد والنسق الصوتي البديع الناشيء من تقسيم الحركة والسكون فيه تقسيماً عادلاً، وتوزيع حروف المد والغنة بالقسطاس المستقم فيتمكن القارىء له من ترجيع صوته والترنم به، حتى يصل إلى نهاية الفاصلة فيجد عندها راحته واستقراره، فلا يمل من قراءته ولا يسأم من تلاوته يقول: «وجعله متلواً لا يمل على طول التلاوة»[٣]، وإذا سمعه السامع وطرقت أذنه

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ص ٢٤٦ جـ ٢ تحقيق محي الدين نشر مكتبة النهضة المصرية ويذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٢٧٦ هـ على أصح الأقوال.

(٢، ٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٣، ٤ بتحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر طبع الحلبي وانظر أيضاً تأويل مختلف الحديث ص ٢١ تصحيح النجار مكتبة الكليات الأزهرية.

جواهر ألفاظه وأجراس حروفه في رصفهما وسبكهما وترتيب أوضاعهما فيما بينهما شعر بلذة، وصاخت أذنه لسماعه بحب وشغف يقول: «وغضاً ومسموعاً لا تمجه الأذان»[1].

٢ ـ ما فيه من معان خالدة، وما حواه من علوم خارجة عن متناول البشر يقول: «لا يخلق على كثرة الرد، وعجيباً لا تنقضي عجائبه، ومفيداً لا تنقضي فوائده»[2].

٣ ـ ما فيه من المعاني البلاغية التي تعتمد على دقة التعبير وإجادة التصوير بأسلوب يثير الخيال ويحفز على العمل وقد ذكر منها ابن قتيبة ـ عقب رأيه هذا ـ، «الإيجاز» الذي هو التعبير عن المعاني الكثيرة، بدقة وعمق ـ بألفاظ قليلة، يقول[3]: «وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه»، وذلك معنى قول رسول الله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم» ثم يقول: «فإن شئت أن تعرف ذلك فتدبر قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[4] كيف جمع له بهذا الكلام كل خلق عظيم...».

ثم يقارن بين إيجاز النظم القرآني، والإيجاز في سائر الكلام، ويظهر تفوق الأول، على الثاني يقول في قوله تعالى في المنافقين: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ﴾[5] فدل على جبنهم واستشرافهم لكل ناعر، ومرهج على الإسلام وأهله وأخذه الشاعر ـ وأنى له هذا الاختصار فقال:

(١، ٢، ٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٣، ٤ بتحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر طبع الحلبي وأنظر تأويل مختلف الحديث ص ٢١ تصحيح النجار مكتبة الكليات الأزهرية.

(٤) سورة الأعراف آية ١٩٩.

(٥) سورة المنافقون آية ٤.

ولـو أنها عصفـورة لحسبتهـا مسـومة تـدعو عبيـداً وأزنمـا

يقول: لو طارت عصفورة لحسبتها من جبنك خيلاً تدعو هاتين القبيلتين[1].

ثم يقول ابن قتيبة: وهذا في القرآن أكثر من أن نستقصيه[2].

ويرى ابن قتيبة: إنه من الممكن إدراك سر إعجاز النظم القرآني وتفوقه على سائر النظوم ـ وذلك يكون بالذوق الأدبي القائم على التربية الأدبية السليمة التي عمادها فهم ودراسة اللغة العربية وآدابها ومعرفة علوم العـرب وفهم مذاهبهم وتفننهم في الأسـاليب، ومختلف ضروب الكلام يقول: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات»[3].

فاللغة العربية كما يرى ـ «اختصها الله بميزات فـاقت بها جميـع اللغات فألفاظها مبنية على ثمانية وعشرين حرفـاً، وهي أقصى طوق اللسان، وألفاظ جميع الأمم ـ على رأيه وربما في زمنه ـ قاصرة عن ثمانية وعشرين[4] ولها الإعراب الذي جعله الله وشياً لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين، والمعنيـين المختلفين وذكر لذلك أمثلة. . .»[5] وفيها الاشتقـاق[6] وبذلـك وغيره أصبحت قادرة على أن تتحمل ذلك القدر الهائل من الكلام المعجز أما العرب

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٧.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق ص ١٠.
(٤) المرجع السابق ص ١١.
(٥) المرجع السابق ص ١١.
(٦) المرجع السابق ص ١٢

«فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب»[1]، «فلهم المجازات في الكلام ـ ومعناها طرق القول ومأخذه ـ ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص. . .»[2].

وكانوا يتمتعون بحاسة بلاغية قوية تمكنهم من استعمال تلك المجازات في أماكنها الصحيحة «فالخطيب منهم كان إذا ارتجل كلاماً في نكاح أو حمالة أو تخضيض أو صلح أو ما أشبه ذلك لم يأت به من واد واحد بل يفتنن فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجمين، ويشير إلى الشيء ويكني عن الشيء وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال، وقدر الحفل، وكثرة الحشد، وجلالة المقام، ثم لا يأتي بالكلام كله، مهذباً كل التهذيب، ومصفى كل التصفية، بل تجده يمزج ويشوب، ليدل بالناقص على الوافر، وبالغث على الثمين، ولو جعله كله نجراً واحداً لبخسه بهاءه، وسلبه ماءه»[3].

ومع فنيتهم الأدبية القوية القادرة على الخلق والابتكار كانت أيضاً تستطيع التمييز بين الجيد والرديء والحسن والأحسن من الكلام ودليل

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٠
(٢) المرجع السابق ص ١٦.
(٣) انظر المرجع السابق ص ١٠، ١١.

ذلك قولهم للشاعر إذا زال عن سننهم: ساندت، وأقويت، والفأت، وأوطأت[1].

والدليل على أن اللغة العربية تمتاز بالقدرة والتفوق وأن العرب اشتهروا بالفصاحة والبيان وذلاقة اللسان، ذلك الشعر الذي تركوه، وتلك الآثار الأدبية التي خلفوها، فلقد أقام الله تعالى الشعر للعرب مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً، ولآدابها حافظاً، ولأنسابها مقيداً، ولأخبارها ديواناً لا يرث على الدهر ولا يبيد على مر الزمان، وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم وجودة التجبير من التدليس والتغيير، فمن أراد أن يحدث فيه شيئاً عسر ذلك عليه، ولم يخف له كما يخفى في الكلام المنثور»[2] وبهذا يصل ابن قتيبة إلى النتائج الآتية:

١ - إن الله جعل معجزة محمد ﷺ «القرآن الكريم» كما جعل علم كل نبي من المرسلين من أشبه الأمور بما في زمانه المبعوث فيه، فكان لموسى فلق البحر، واليد، والعصا... إلى سائر أعلامه زمن السحر، وكان لعيسى إحياء الموتى وخلق الطير من الطين، وإبراء الأكمه والأبرص إلى سائر أعلامه زمن الطب.

وكان لمحمد ﷺ الكتاب الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لم يأتوا به ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، إلى سائر أعلامه زمن البيان[3].

٢ - إن القرآن الكريم نزل بكل مذاهب العرب في كلامها، ولذلك لا

---

(١) المرجع السابق ص ١٤.
(٢) أنظر تأويل مشكل القرآن ص ١٤.
(٣) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٠.

يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب، ألا ترى أنك لو أردت أن تنقل قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾[1] إن أردت أن تنقله بلفظه لم يفهمه المنقول إليه، فإن قلت: «أنمناهم سنين عدداً، لكنت مترجماً للمعنى دون اللفظ»[2].

٣ ـ وإن المعاصرين لنزول القرآن كانوا يدركون وجه إعجاز القرآن بطبعهم العربي السليم وبذوقهم الأدبي الأصيل.

أما عصر ابن قتيبة فقد كسدت فيه سوق العلم يقول: «فالعلماء مغمورون، وبكثرة الجهل مقموعون... فأبعد غايات كاتبنا في كتابته أن يكون حسن الخط قويم الحروف وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتاً في مدح قينة أو وصف كاس، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحد المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطعن، وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب، وهو لا يدري من نقله...»[3].

ثم ينعي على معاصريه تقصيرهم في تربية ملكتهم الأدبية بالطريقة التي رسمها والتي تقوم على دراسة اللغة العربية وآدابها وفهم النصوص الجيدة القديمة: دينية كانت أو غير دينية وبطول الممارسة يستطيع الذوق أن يحكم على النظم القرآني ويدرك سر تفوقه على سائر النظوم، ولكن

---

(١) سورة الكهف آية ١١.

(٢) المرجع السابق ص ١٦.

(٣) أدب الكاتب على هامش المثل السائر ص ٣،٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥م مطبعة حجازي القاهرة.

المعاصرين له تنكبوا هذه الطريق، واعتمدوا على علوم ووجوه لا تربي ملكة ولا تشحذ عقلاً ولا تثقف لساناً وإذا استعملها صاحبها كانت وبالاً على لفظه ،وقيداً للسانه، وعياً في المحافل وغفلة عند المتناظرين يقول:

«. . . ولو أن، هذا المعجب بنفسه الزاري على الإسلام برأيه نظر من جهة النظر لأحياه الله بنور الهدى، وثلج اليقين، ولكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول ﷺ وصحابته وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها، فنصب لذلك وعاداه وانحرف عنه إلى علم قد سلمه له ولأمثاله المسلمون وقل فيه المناظرون، له ترجمة تروق ـ بلا معنى، واسم يهول بلا جسم، فإذا سمع الغمر والحدث الغر قوله: الكون والفساد وسمع الكيان والأسماء المفردة والكيفية والكمية، والزمان والدليل والأخبار المؤلفة راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة، وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه، ورأس الخط النقطة والنقطة لا تنقسم والكلام أربعة: أمر وخبر واستخبار ورغبة، ثلاثة لا يدخلها الصدق والكذب وهو الخبر، والآن حد الزمانين مع هذيان كثير، والخبر ينقسم إلى تسعة آلاف وكذا كذا مائة من الوجوه، فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالاً على لفظه، وقيداً للسانه، وعياً في المحافل، وغفلة عند المتناظرين»[1].

٤ ـ ثم عقد مقارنة بين طعن المعاصرين له في القرآن الكريم وبين طعن المعاصرين لنزول القرآن يقول: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، وابتغوا ﴿مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَاءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَاءَ

---

(١) أدب الكاتب على هامش المثل السائر ص ٣، ٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥م مطبعة حجازي بالقاهرة.

تَأْوِيلِهِ﴾ بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة في اللحن، وفساد النظم، والاختلاف...

ولو كان ما نحلوا إليه على تقديرهم وتأولهم لسبق إلى الطعن به من لم يزل رسول الله ﷺ يحتج عليه بالقرآن، ويجعله العلم لنبوته، والدليل على صدقه، ويتحداه في موطن بعد موطن على أن يأتي بسورة من مثله، وهم الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والمخصوصون من بين جميع الأنام بالألسنة الحداد، واللدد في الخصام، مع اللب والنهي، وأصالة الرأي وقد وصفهم الله بذلك في غير موضع من الكتاب، وكانوا مرة يقولون: هو سحر، ومرة يقولون: هو قول الكهنة، ومرة: أساطير الأولين، ولم يحك الله تعالى عنهم، ولا بلغنا في شيء من الروايات أنهم حدبوه من الجهة التي حدبه منها الطاعنون»[١].

ومن أجل ذلك كله ألف كتاب «تأويل مشكل القرآن» ليكشف للناس ما يلبسون[٢].

٥ ـ ثم ذكر مطاعن الطاعنين وهي تتلخص في: طعنهم في اختلاف القراءات، فالقراء يختلفون: فهذا يرفع ما ينصبه ذاك، وذاك يخفض ما يرفعه هذا، وادعائهم وجود زيادة في كتاب الله ووجود اللحن والخطأ فيه، وكذلك التناقض.

وقولهم: ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد لعباده الهدى

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٧.
(٢) انظر المرجع نفسه.

والبيان[1]؟ إلى آخر ما تعلقوا به[2].. وقد رد عليهم ابن قتيبة وذكر الحجة عليهم وتمخض رده عن مسائل بلاغية ولعل من الأجدر قبل أن نعرض لها أن نوضح رأيه في المتشابه فبناء على رأيه فيه خاض في القول في المجاز وأسهم في صرح البلاغة العربية.

المتشابه:

للعلماء في المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال: أحدها أن القرآن كله محكم لقوله تعالى ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[3] الثاني كله متشابه لقوله تعالى: ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ﴾[4] والثالث وهو الصحيح انقسامه إلى محكم ومتشابه لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[5] وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ بأن المراد بإحكامه اتقانه وعدم تطرق النقض والاختلاف إليه وعن الآية التي تدل على أنه متشابه بأن المراد بتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز[6]، واختلفوا في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال: منها المحكم ما يحتمل وجهاً واحداً[7]، والمتشابه[7] ما لا يدرى إلا بالتأويل، ولا بد من صرفه إليه، كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[8]، و﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[9]، وقريب من هذا

---

(١) انظر تأويل مشكل القرآن من ص ١٩ ـ ٢٥.
(٢) أنظر تأويل مشكل القرآن ص ٢٥.
(٣) سورة هود آية ١.
(٤) سورة الزمر آية ٢٣.
(٥) سورة آل عمران آية ٧.
(٦) انظر الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ص ٢ جـ ٢.
(٧) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ٧ جـ ٢ وانظر أيضاً مقدمة كتاب المباني ص ١٧٦ ضمن مقدمتين في علوم القرآن تحقيق آرثر جفري.
(٨) سورة القمر آية ١٤.
(٩) سورة الزمر آية ٥٦.

الرأي رأي ابن قتيبة فالقرآن عنده بعض معانيه مكشوفة ظاهرة يستوي في معرفتها العالم والجاهل ولعله يريد بذلك ـ «المحكم»[1] .

وبعض معاني القرآن غامضة لا يظهر عليها إلا اللقن والعلماء المنقبون، ولعله يريد بذلك المتشابه[2] وقد ذكر له أمثلة من كلام الرسول ﷺ ومن كلام، أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم وأحاديث عن الأصمعي والمازني والأخفش وأمثال عن بعض العرب[3]، وكلها لا تخرج عن الأمور البلاغية.

ثم اختلف هل المتشابه مما يمكن الإطلاع على علمه أو لا يعلمه إلا الله على قولين:

منشأهما الاختلاف في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[4]: هل هو معطوف على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[5] ويقولون حال، أو الراسخون مبتدأ خبره «يقولون» و «الواو» للاستئناف[6].

فمنهم من رجح أن الواو للاستئناف، وأن الوقف على ﴿إلا الله﴾ وأن الله تعبدهم من كتابه بما لا يعلمون ـ وهو المتشابه ـ كما تعبدهم من دينه بما لا يعقلون وهو التعبدات، ومنهم من رجح أنها للعطف، لأن الله تعالى لم يكلف الخلق بما لا يعلمون[7]. وعلى ذلك يعلمه الراسخون أيضاً.

وعلى هذا الرأي فقد قال ابن قتيبة: ولسنا ممن يزعم: ان المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن

(١، ٢) انظر تأويل مشكل القرآن ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق ص ٦٣، ٦٨.

(٤) (٥) سورة آل عمران آية ٧.

(٦) انظر الاتقان للسيوطي ص ٣ جـ ٢.

(٧) البرهان للزركشي ص ٧٢ جـ ٢.

إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده وذهب إلى أن «الواو» في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ للعطف على قوله: ﴿إِلَّا اللهُ﴾ وقوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ جملة حالية، ومثله في الكلام لا يأتيك إلا عبد الله وزيد قائلاً: أنا مسرور بزيارتك[1] ثم أجاب على قول الطاعنين: ماذا أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدى والبيان؟ بقوله: إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز، والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي.

ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة[2]، فكأن ابن قتيبة يرى أن الحكمة من إنزال المتشابة في القرآن أمران:

أولهما أن القرآن نزل بلغة العرب ولغتهم على ضربين: أحدهما: الواضح الموجز الذي لا يخفى على سامعه، ولا يحتمل غير ظاهره، والآخر: على المجاز والكنايات والإشارات، والتلويحات، وهذا الضرب هو المستحلى عندهم الغريب من ألفاظهم، البديع من كلامهم فلما قرعهم الله سبحانه فعجزهم عن المعارضة بمثل سورة منه، أنزله على الضربين ليصح العجز منهم، وتتأكد الحجج ولزومها إياهم فكأنه قال: عارضوا محمداً ﷺ في أي الضربين شئتم، في الواضح أو في المشكل، ولم يقدروا عليه ولو أنزله كله واضحاً محكماً بحيث لا يخفى على أحد سمعه منه، لوجد المشركون مقالاً، وقالوا: ما باله لم ينزل بالضرب المستحسن

(١) انظر تأويل مشكل القرآن ص ٧٢، ٧٣.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٦٢.

عندنا والمستحلى في طباعنا؟ لأن ما وقع فيه الإشارة والكناية، والتشبيه، والتعريض كان أفصح، وأعرب عندهم.

الثاني: إن في وجود المتشابه في القرآن يحث ويدعو إلى العمل الفكري والتدبر العقلي[1].

ثم يشرح ابن قتيبة أصل التشابه وهو عنده: أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان قال الله عز وجل في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُوتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾[2] أي متفق المناظر، مختلف الطعوم.

ومنه يقال: اشتبه عليَّ الأمر، إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما.

ومثل المتشابه المشكل وسمي مشكلاً: لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله ثم قد يقال لما غمض - وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة - مشكل.

فكأن المتشابه أو المشكل في القرآن كما يرى ابن قتيبة: كل ما غمض ودق، لاستتار المعاني المختلفة تحت لفظه.

ولما كان المشكل أكثر ما يكون في المجاز ابتدأ به ولأن غلط أكثر المتأولين من جهته[3].

المجاز:

توسع ابن قتيبة في فهم المجاز فأطلقه على جميع فنون الكلام يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف

---

(١) مقدمة كتاب المباني ص ١٧٦ - ١٨٢.
(٢) سورة البقرة آية ٢٥.
(٣) انظر تاويل مشكل القران ص ٧٤، ٧٥.

والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى»[1].

كما استعمله بالمعنى المقابل للحقيقة، وذلك واضح من مقدمة الباب الذي فتحه للمجاز في كتابه «تأويل مشكل القرآن» والتي تحدث فيها عن ورود بعض الصور المجازية التي توهم التشبيه بين الله ومخلوقاته - في الكتب المقدسة كالإنجيل والتوراة والزبور وجدل اليهود والنصارى حول هذه الصور واختلافهم في فهمها، فمنهم من صرفها إلى حقيقتها فوقع في التشبيه والتجسيم، ومنهم من تأولها تأويلاً مجازياً، وتفرقوا تبعاً لذلك إلى فرق وأحزاب.

وانتقل هذا الجدل إلى المسلمين - بعد أن تم الامتزاج وترجمة لكتب - ونقبوا عن مثل هذه الصور في القرآن الكريم، واختلفوا وتفرقوا كما اختلف وتفرق اليهود والنصارى يقول: «وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق واختلفت النحل»[2].

ثم يذكر بعض الصور المجازية التي وردت في الإنجيل وصرفها النصارى إلى حقيقتها ثم يوضح فيها رأيه يقول: «فالنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل: أدعو أبي، وأذهب إلى أبي وأشباه هذا، إلى أبوة الولادة»[3] ويعلق ابن قتيبة على رأيهم بقوله: «ولو كان

(١) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٦.
(٢) المرجع السابق ص ٧٦.
(٣) المرجع السابق ص ٧٦.

المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره، ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله - تبارك وتعالى عما يقولون علواً كبيراً - مع سعة المجاز فكيف وهو يقوله في كثير من المواضع لغيره، كقوله حين فتح فاه بالوحي: «إذا تصدقت فلا تعلم شمالك بما فعلت يمينك، فإن أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانية، وإذا صليتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك وإذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك»[1].

ثم يورد مثالاً من الزبور وهو قول الله تعالى لداود عليه السلام: «سيولد لك غلام يسمى لي ابناً وأسمى له أباً»[2].

ومثالاً من التوراة وهو قول الله ليعقوب عليه السلام «أنت بكري»[3].

وتأويل هذا عند ابن قتيبة: أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم لولده وكذلك قال المسيح للماء: «هذا أبي»، وللخبز: «هذا أمي» لأن قوام الأبدان بهما وبقاء الروح عليهما، فهما كالأبوين اللذين منهما النشأة وبحضانتهما النماء[4].

ثم يأتي بأمثلة من الشعر العربي ومن القرآن الكريم ولا يصرفها على حقيقتها بل يتأولها تأولاً مجازياً يقول[5]: «وكانت العرب تسمي الأرض أماً: لأنها مبتدأ الخلق وإليها مرجعهم، ومنها أقواتهم، وفيها كفايتهم، وقال أمية بن أبي الصلت:

والأرض معقلنا وكانت أمنا ... ففيها مقابرنا وفيها نولد

(١، ٢، ٣، ٤، ٥) تأويل مشكل القرآن ص ٧٦.

وقال الله تعالى في الكافر: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾[1] لما كانت الأم كافلة الولد وغاذيته، ومأواه ومربيته، وكانت النار للكافر كذلك - جعلها أمه»[2].

فواضح مما سبق أن ابن قتيبة يورد كلمة المجاز في الاستعمال البلاغي المعروف: وهو: استعمال اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة، وإنه ممن يقولون بالمجاز في القرآن الكريم إلا أنه يخالف المعتزلة[3] الذين يغالون في المجاز ويتوسعون فيه - في قول الله وكلامه يقول: «وذهب قوم في قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعاني وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز كقول القائل قال الحائط فمال، وقل برأسك إلى يريد بذلك الميل خاصة، والقول فضل».

وقال بعضهم في قوله للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[4]، هو إلهام منه للملائكة كقوله: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[5] أي ألهمها وكقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[6] وذهبوا في الوحي ههنا: إلى الإلهام.

وقالوا في قوله للسماء والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا

---

(١) سورة القارعة آية ٩.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٧٧.
(٣) انظر الاتقان في علوم القرآن ص ٦٦ جـ ٢.
(٤) سورة البقرة آية ٣٤.
(٥) سورة النحل آية ٦٨.
(٦) سورة الشورى آية ٥١.

طَائِعِينَ﴾[1]: لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدوماً؟ وإنما هذا عبارة: لكوناهما فكانتا، قال الشاعر حكاية عن ناقته:

تقـول إذا درأت لهـا وضيني ... أهـذا ديـنـه أبـداً وديـني
أكـل الـدهـر حـل وارتحـال ... أمـا يبقـى عـلي ولا يقـيني

وهي لم تقل شيئاً من هـذا، ولكنه رآهـا في حال من الجهـد والكلال، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذي ذكر[2] إلى آخر ما أورد من أمثلتهم وتأولهم لها تأولاً مجازياً.

وقد رد عليهم ابن قتيبة رداً لغوياً وموضحاً أمرين:

الأمر الأول:

إن القول يقع فيه المجاز، فيقال: قال الحائط فمال، وقل برأسك إلى، أي أمله، وقالت الناقة، وقال البعير، ولا يقال في مثل هذا المعنى تكلم، ولا يعقل الكلام إلا، بالنطق بعينه، خلا موضع واحد وهو: أن تتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فتقول خبر، وتكلم، وذكر، لأنه دلك معنى فيه، فكأنه كلمك، وقال الشاعر:

وعـظتـك أجـداث صمت ... ونـعتـك ألسـنـة خـفـت
وتـكـلمـت عـن أوجـه ... تبـلى وعـن صـور سـبـت
وأرتـك قـبـرك في القبـور ... وأنـت حـي لم تمـت

ومن هذا قول الله عز وجل: ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ

---

(1) سورة فصلت آية ١١.
(2) تأويل مشكل القرآن ص ٧٨، ٧٩.

﴿بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾[1] أي أنزلنا عليهم برهاناً يستدلون به، فهو يدلهم[2].

الأمر الثاني:

إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا توكد بالتكرار، فتقول: «أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً»[3].

وبناء على ذلك يصرف كلام الله في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[4] إلى الحقيقة لأن الله أكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[5] فوكد القول بالتكرار ووكد المعنى بإنما[6].

ثم أخذ يرد عليهم في الآيات التي استشهدوا بها ويخالفهم في رأيهم يقول: «وأما قول من قال منهم: إن قوله للملائكة: - ﴿اسْجُدُوا لآدَمَ﴾[7] إلهام ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[8] أي إلهاماً، فما ننكر أن القول قد يسمى وحياً، والإيماء وحياً، والرمز بالشفتين والحاجبين وحياً، والإلهام وحياً وكل شيء دللت به فقد

(١) سورة الروم آية ٣٥.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٨٠، ٨١، ٨٢.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٨٢.
(٤) سورة النساء آية ١٦٤.
(٥) سورة النحل آية ٤٠.
(٦) انظر تأويل مشكل القرآن ص ٨٢.
(٧) سورة الأعراف آية ١١.
(٨) سورة الشورى آية ٥١.

أوحيت به، غير أن إلهام النحل تسخيرها لاتخاذ البيوت وسلوك السبل والأكل من كل الثمرات وقال العجاج وذكر الأرض: وحى لها القرار فاستقرت.

اي سخرها لأن تستقر فاستقرت.

وأما قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ فالوحي الأول ما أراه الله تعالى الأنبياء في منامهم والكلام من وراء الحجاب تكليمه موسى، والكلام بالرسالة إرساله الروح الأمين بالروح من أمره إلى من يشاء من عباده.

ولا يقال لمن ألهمه الله: كلّمه الله، لما أعلمتك من الفرق بين الكلام والقول، ولا يجوز أن يكون قوله للملائكة وإبليس، وطول مراجعته إياه في السجود، والخروج من الجنة والنظرة إلى يوم البعث ـ إلهاماً، هذا ما لا يعقل، وإن كان ذلك تسخيراً فكيف يسخر لشيء يمتنع منه؟

وأما تأولهم في قوله جل وعز للسماء والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1] إنه عبارة عن تكوينه لهما، . . . فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة وما ينفع: من وجود ذلك في الآية والآيتين والمعنى والمعنيين ـ وسائر ما جاء في كتاب، الله عز وجل من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله ﷺ ـ ممتنع عن مثل هذه التأويلات.

وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب: «والله

(١) سورة فصلت آية ١١.

تبارك وتعالى ينطق الجلود، والأيدي، والأرجل ويسخر الجبال والطير بالتسبيح. . . »[1].

وهكذا يتأثر ابن قتيبة بمذهب أهل السنة الذين يقولون بأزلية الصفات ـ فتضيق نظرته إلى المجاز بعد أن بدأها واسعة.

ثم ينتقل إلى الرد على الطاعنين على اللغة العربية والقرآن الكريم بالمجاز، والقائلين بعدم جواز المجاز في أسلوب القرآن وشبههم أن المجاز أخ الكذب، والقرآن منزه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى[2] ـ ويتهمهم بالجهل وسوء النظر، ويوضح لهم أن المجاز ضرورة لغوية لا يستغني عنها التعبير يقول: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار[3] لا يريد والقرية لا تسأل[4]، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم».

ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً ـ كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل ورخص السعر، ونقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كون، ونقول: كان الله وكان بمعنى حدث، والله جل وعز قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن.

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٨٢, ٨٣.

(٢) انظر الايمان لابن تيمية ص ٥٤,٥٣ وانظر أيضاً البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ٢٥٥ جـ ٢ والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ص ٣٦ جـ ٢.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه﴾ آية ٧٧.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾ آية ٨٢.

والله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾[1] وإنما يعزم عليه.

ويقول تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[2] وإنما يربح فيها.

ويقول: ﴿وَجَاءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾[3] وإنما كذبه.

ولو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾: «كيف كنت أنت قائلاً في جدار على شفا انهيار: رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بدأ من أن يقول: جداراً يهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض وأياً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هـذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ»[4].

وينتهي ابن قتيبة من الدفاع عن وقوع المجاز في القرآن كاشفاً عن المجاز العقلي أيضاً وإن لم يسمه ـ ثم يختم باب المجاز الذي فتحه في كتابه تأويل مشكل القرآن بتوضيح أن المجاز أعم من الاستعارة يقول: «ونبدأ بباب الاستعارة لأن أكثر المجاز يقع فيها»[5].

الاستعارة:

إذا كان الجاحظ هو أول من قابلنا وقد ذكر تعريفاً للاستعارة فيما نعلم، فإن ابن قتيبة هو أول من عقد لها «باباً» في كتابه تأويل مشكل القرآن.

بدأه بتعريفها فقال: «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة

---

(١) سورة محمد آية ٢١.

(٢) سورة البقرة آية ١٦.

(٣) سورة يوسف آية ١٨.

(٤) تأويل مشكل القرآن ص ٩٩، ١٠٠.

(٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٠١.

إذا كان، المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها أو مشاكلاً»[1] .

فإذا كان الجاحظ عرَّفها بقوله: «تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه»، فقد أخذ ابن قتيبة هذا المسمى وبيَّن صلته باللفظ الأصلي فقال: «إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها أو مشاكلاً» فوضح العلاقة بين الكلمة المجازية والكلمة الحقيقية وإن كان أدخل أنواع المجاز الأخرى مع الاستعارة.

ثم مضى يمثل للاستعارة ولكن تحقيقاً لكل ما ذكره من أنواع للعلاقة في تعريفه فقال: «فيقولون للنبات: نوء لأنه يكون عن النوء عندهم، قال رؤبة بن العجاج:

وجف أنواء السحاب المرتزق

أي جف البقل»[2] وواضح أن العلاقة بين الكلمة المجازية والكلمة الحقيقية أي: بين النوء والبقل أو النبات: السببية.

«ويقولون للمطر: سماء لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً[3]

فالعلاقة بين السماء والغيث تصح أن تكون المجاورة».

«ويقولون: ضحكت الأرض: إذا أنبتت، لأنها تبدي عن حسن النبات وتتفتق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر»[4] وواضح أن

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠٢ بشرح وتحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر الطبعة الأولى سنة ١٣٧٣ هـ/١٩٥٤م دار احياء الكتب العربية.

(٢، ٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٢.

العلاقة بين الإنبات والضحك المشابهة وعلماء البلاغة يقولون: إذا كانت العلاقة في المجاز المشابهة جاءت الاستعارة وإذا كانت غير المشابهة جاء المجاز المرسل، ومن ثم كانت الاستعارة عند ابن قتيبة مختلطة عنده بأنواع المجاز الأخرى.

ولعل السبب في هذا الخلط فيما نعتقد - حرصه على التمثيل لكل ما ورد في تعريفه، ويحتمل أن تكون الاستعارة غير متميزة في ذهنه كما كانت عند سلفه الجاحظ فقد وجدناها عنده مختلطة بالتشبيه والمجاز والبدل والاشتقاق وقيام الشيء مقام غيره ومما يؤيد الاحتمال الأخير ويقويه: إننا وجدنا ابن قتيبة يطلقها على التشبيه فيجعل من الاستعارة قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[1] ويقول أي مزدرع لكم كما تزدرع الأرض[2] وقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[3] ويقول: «لأن المرأة والرجل يتجردان ويجتمعان في ثوب واحد، ويتضامان فيكون كل واحد منهما للآخر بمنزلة اللباس»[4] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاساً﴾[5] يقول: «أي ستراً وحجاباً لأبصاركم»[6] وواضح أن هذه الآيات من التشبيه البليغ.

وأحياناً يطلقها على الكناية، فنراه يمثل للاستعارة بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[7] ويعلق على الآية بقوله: «أي لا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٣.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٧.
(٣) سورة البقرة آية ١٨٧.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٧.
(٥) سورة الفرقان آية ٤٧.
(٦) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٧.
(٧) سورة الإسراء آية ٢٣.

تستثقل شيئاً من أمرهما وتضيق به صدراً، ولا تغلظ لهما، والناس يقولون لما يكرهون ويستثقلون: أف له»[1] وواضح كونه كناية وعلى الرغم من ذلك فابن قتيبة قد خطا بالاستعارة خطوات: فهو قد وضح المستعار له والمستعار منه، يقول في قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾[2] : «أي كان كافراً فهديناه وجعلنا له إيماناً يهتدي به. . . فاستعار الموت مكان الكفر، والحياة مكان الهداية والنور مكان الإيمان»[3] .

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾[4] يريد أطلعنا عليهم. . . فاستعير العثار مكان التبين والظهور[5].

وأحياناً يعلق على بعض الأمثلة بما يشير إلى الجامع فيقول في قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً﴾[6]: يعني الملائكة، يريد: أنها متتابعة يتلو بعضها بعضاً بما ترسل به من أمور الله عز وجل وأصل هذا من عرف الفرس، لأنه سطر مستو بعضه في أثر بعض فأستعير للقوم يتبع بعضهم بعضاً[7].

وتارة يعلق على الاستعارة بما يكشف عن أصلها وهو التشبيه فيقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالاً﴾[8]: أي قبضنا

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١١١.
(٢) سورة الأنعام آية ١٢٢.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٦.
(٤) سورة الكهف آية ٢١.
(٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٥.
(٦) سورة المرسلات آية ١.
(٧) تأويل مشكل القرآن ص ١٢٦.
(٨) سورة يس آية ٨.

أيديهم عن الإنفاق في سبيل الله بموانع كالأغلال[1].

وتجده يبين الغرض من الاستعارة ويكشف عن دورها في التعبير فيقول في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ والأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾[2]: تقول العرب: «إذا ـ أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن رفيع المكان، عام النفع كثير الصنائع أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والبرق والسماء والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنها قد شملت وعمت»[3] فالغرض من الاستعارة عنده المبالغة في المعنى المؤدى بها، ويستمر ابن قتيبة في الكلام فيصرح بأن الاستعارة تفارق الكذب فيقول: «وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعاً متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه»[4].

ولعله يقصد بقوله: «والسامع له يعرف مذهب القائل به» ما عناه المتأخرون من نصب المستعير قرينة تصرف السامع عن ظاهر الأسلوب والكاذب لا يقيم قرينة.

ويكفي ابن قتيبة أنه قد حشد كثيراً من الأمثلة للاستعارة وشرحها وعلق عليها بما أفاد البلاغيين من بعده وأنها شملت الاستعارة بنوعيها: التصريحية منها والمكنية.

باب المقلوب:

فتح ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» باباً «للمقلوب» بدأه

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١١٣.
(٢) سورة الدخان آية ٢٩.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٢٧.
(٤) المرجع السابق نفسه.

بالحديث عن استعمال اللفظ في معنى لفظ آخر لعلاقة التضاد بينهما لأغراض بلاغية اقتضاها الأسلوب والمقام.

فقد يكون الغرض التطير والتفاؤل يقول: «ومن المقلوب أن يوصف الشيء بضد معناه للتطير والتفاؤل، كقولهم للديغ: سليم، وتفاؤلاً بالسلامة، وللعطشان: ناهل أي سينهل، يعنون: يروي، وللغلاة: مفازة، أي منجاة، وهي مهلكة»[1]، وواضح كون هذا من المجاز المرسل وقد يكون الغرض البلاغي المبالغة في الوصف كقولهم: «للشمس: جونة، لشدة ضوئها، وللغراب: أعور لحدة بصره»[2].

وقد يكون الغرض «الاستهزاء»[3] كقولهم: للحبشي: أبو البيضاء، وللأبيض: أبو الجون.

ومن هذا قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾[4] وواضح كون هذا من الاستعارة التهكمية.

ويجعل من المقلوب إرادة أحد المعنيين من ألفاظ الأضداد يقول: «ومن ذلك أن يسمى المتضادان، باسم واحد والأصل واحد، فيقال للصبح: صريم، والليل: صريم: قال الله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾[5] أي سوداء كالليل[6] وكأن الذي سوغ هذا الموضع وبالتالي الاستعمال مجاورة الصبح لليل، يقول: «لأن الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل»[7].

(١، ٢، ٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٢.
(٤) سورة هود آية ٨٧.
(٥) سورة القلم آية ٢٠.
(٦، ٧) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٣.

وسياق الكلام هو الذي يحدد المعنى المراد من ألفاظ الأضداد ويقول: «وللظلمة سدفة، وللضوء سدفة، وأصل السدفة: الستره، فكأن الظلام إذا أقبل ستر للضوء، والضوء إذا أقبل ستر للظلام»[1].

وقد تكون العلاقة بين المعنيين المتضادين الموضوع لهما اللفظ ـ وجود الصفة في كل منهما يقول ومن ذلك قولهم: «للمستغيث صارخ وللمغيث صارخ، لأن المستغيث يصرخ في استغاثته، والمغيث يصرخ في إجابته، ولليقين: ظن، وللشك: ظن، لأن في الظن طرفاً من اليقين. . .»[2].

«وللمشتري: شار، وللبائع: شار، لأن كل واحد منهما اشترى. . .»[3].

وقد تكون العلاقة أو الصلة بين المعنيين المتضادين ـ والتي سوغت إطلاق لفظ واحد عليهما ـ نسبية ـ فمثلاً «قالوا للكبير: جلل، وللصغير: جلل، لأن الصغير قد يكون كبيراً عند ما هو أصغر منه، والكبير يكون صغيراً عند ما هو أكبر منه، فكل واحد منهما صغير كبير، ولهذا جعلت بعض بمعنى كل، لأن الشيء يكون كله بعضاً لشيء فهو بعض وكل»[4].

ويجعل من المقلوب: التقديم والتأخير وهو لا ينهج فيه منهجاً بلاغياً بل يصرف همه إلى بيان صحة الأسلوب، يقول: «ومن المقلوب: أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم كقول الله تعالى: ﴿**فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ**﴾[5]».

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٣.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٤.
(٣) المرجع السابق ص ١٤٥.
(٤) المرجع السابق نفسه.
(٥) سورة ابراهيم آية ٤٧.

أي مخلف رسله وعده، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل، فتقول: أخلفت الوعد، وأخلفت الرسل»[1].

«وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[2]، أي: فإني عدو لهم، لأن كل من عاديته عاداك، وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾[3] أي: تدلى فدنا، لأنه تدلى للدنو، ودنا بالتدلي، ومنه قوله سبحانه: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[4] أي: بل على الإنسان من نفسه بصيرة، يريد شهادة جوارحه عليه لأنها منه فأقامه مقامها.

قال الشاعر:

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه وسائره باد إلى الشمس أجمع

أراد مدخل رأسه الظل، فقلب لأن الظل التبس برأسه فصار كل واحد منهما داخلاً في صاحبه، والعرب تقول: أعرض الناقة على الحوض، تريد: أعرض الحوض على الناقة، لأنك إذا أوردتها الحوض: اعترضت بكل واحد صاحبه»[5].

ويسير ابن قتيبة على هذا المنوال في كل الأمثلة التي أوردها فإذا امتنع التأويل حمل القلب على الغلط ونزه القرآن الكريم عنه يقول: «ومن المقلوب ما قلب على الغلط، كقول خداش بن زهير:

وتركب خيل لا هوادة بينها وتعصى الرماح بالضياطرة الحمر

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٨.
(٢) سورة الشعراء آية ٧٧.
(٣) سورة النجم آية ٨.
(٤) سورة القيامة آية ١٤.
(٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٨، ١٤٩.

أي تعصى الضياطرة بالرماح، وهذا ما لا يقع فيه التأويل، لأن الرماح لا تعصى بالضياطرة وإنما يعصى الرجال بها، أي يطعنون.

وقال آخر:

كانت فريضة ما تقول كما   كان الزناء فريضة الرجم

أراد كما كان الرجم فريضة الزنا»[1].

وخالف بعض اللغويين الذين تأولوا بعض الآيات على أنها من هذا النوع يقول: «وكان بعض[2] أصحاب اللغة يذهب في قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾[3] إلى مثل هذا في القلب، ويقول: وقع التشبيه بالراعي في ظاهر الكلام والمعنى للمنعوق به وهو الغنم»[4].

ويرى ابن قتيبة في هذه الآية ـ إن الله أراد: ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع، فاقتصر على قوله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وحذف «ومثلنا» لأن الكلام يدل عليه ومثل هذا كثير في الاختصار»[5].

فابن قتيبة رأى في الآية حذفاً لأنه مدلول عليه فيها ونفى أن يكون في الآية قلباً لا مسوغ له، ويقول: «هذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهباً، لأن الشعراء تقلب اللفظ، وتزيل الكلام على الغلط أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة، وزن البيت.

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٥٢، ١٥٣.
(٢) لعله يقصد ببعض اللغويين: أبا عبيدة انظر مجاز القرآن ص ٦٣، جـ ١.
(٣) سورة البقرة آية ١٧١.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ١٥٣.
(٥) المرجع السابق ص ١٥٦.

فمن ذلك قول لبيد:

نحن بنو أم البنين الأربعة

قال ابن الكبي: هم خمسة فجعلهم للقافية أربعة[1] ويورد كثيراً من الأمثلة لشعراء ارتكبوا ضرورات، لإقامة الوزن والقافية يقول في نهايتها: «والله تعالى لا يغلط ولا يضطر»[2].

الإيجاز:

عرف ابن قتيبة الإيجاز بنوعيه: إيجاز الحذف، وإيجاز القصر.

أما إيجاز القصر فقد تعرض له في صدر كتابه «مشكل القرآن» من غير تسمية عندما وصف النظم القرآني بأنه جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه ـ وسماه الاختصار ـ ومثل له من القرآن الكريم ومن كلام العرب كما أوضحناه فيما سبق من البحث[3].

أما إيجاز الحذف فقد فتح له باباً في كتابه السابق بعنوان «باب الحذف والاختصار» ومثل له بفيض من الأمثلة من القرآن الكريم وكلام العرب.

وإيجاز الحذف عنده على أنواع:

من ذلك: «أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه وتجعل الفعل له، كقوله تعالى: ﴿إِذاً لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾[4] أي ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات.

(١) المرجع السابق ص ١٥٤.
(٢) المرجع السابق ص ١٥٦.
(٣) انظر ص ٢١٣ من هذا البحث.
(٤) سورة الإسراء آية ٧٥.

قال الهذلي:

يمشي بيننا حانوت خمر من الخرس الصراصرة القطاط

أراد صاحب حانوت خمر، فأقام الحانوت مقامه»[1].

ومن ذلك أن توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما، وتضمر للآخر فعله، كقوله: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[2] ي وادعوا شركاءكم.

قال الشاعر:

ورأيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً

أي متقلداً سيفاً، وحاملاً رمحاً»[3].

ومن ذلك: «أن يأتي بالكلام مبنياً على أن له جواباً، فيحذف الجواب اختصاراً لعلم المخاطب به، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[4] أراد: لعذبكم، فحذف.

وقال الشاعر:

فأقسم لوشيء أتانا رسوله سواك، ولكن لم نجد لك مدفعا

أي لرددناه»[5].

ويجعل منه حذف المعادل بعد سواء فيقول في قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[6] فذكر أمة واحدة ولم يذكر بعدها أخرى، وسواء تأتي للمعادلة بين اثنين فما زاد.

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) سورة يونس آية ٧١.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٤، ١٦٥.

(٤) سورة النور آية ٢٠.

(٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٦.

(٦) سورة آل عمران آية ١١٣.

وكذلك الضد يقول في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً﴾[1]: ولم يذكر ضد هذا، لأن في قوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[2] دليلاً على ما أراد وكذلك بعد الهمزة كقول أبي ذؤيب:

عصيت إليها القلب أني لأمره سميع، فما أدري أرشد طلابها

أراد: أرشد هو أم غي؟ فحذف[3].

ويجعل منه حذف الكلمة والكلمتين كقوله: ﴿كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[4] يقول: «أراد في يوم عاصف الريح، فحذف، لأن ذكر الريح قد تقدم، فكان فيه دليل»[5].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتُم بِمُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾[6]: «أراد ولا من في السماء بمعجز»[7].

ومن الاختصار: القسم بلا جواب إذا كان في الكلام بعده ما يدل على الجواب كقوله: ﴿قَ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوْا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَئِذَا مِتْنَا﴾[8] نبعث، ثم قالوا: ﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ أي: لا يكون[9].

ويجعل من الاختصار قوله تعالى: ﴿إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ

(١، ٢) سورة الزمر آية ٩.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٦.
(٤) سورة ابراهيم آية ١٨.
(٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٨.
(٦) سورة العنكبوت آية ٢٢.
(٧) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٨.
(٨) سورة ق آية ١، ٢، ٣.
(٩) تأويل مشكل القرآن ص ١٧٣.

لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾[1] أراد: «كباسط كفيه إلى الماء ليقبض عليه فيبلغه فاه... والعرب تقول: لمن تعاطى ما لا يجد منه شيئاً: هو كالقابض على الماء[2].

ومنه: أن تحذف لا، من الكلام والمعنى إثباتها، كقوله سبحانه: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾[3] أي «لا تزال تذكر يوسف»[4].

ويجعل ابن قتيبة من الاختصار: أن تضمر لغير مذكور يقول في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾[5] يعني: الشمس ولم يذكرها قبل ذلك[6].

وينتهي ابن قتيبة من باب الحذف والاختصار وقد حشد فيه كثيراً من الأمثلة تناولت حذف الكلمة والكلمتين والجملة وحذف الحرف والاسم والفعل.

ولكنه يشترط لإيجاز الحذف أن يكون معلوماً لدى السامع، والا يخل الحذف بالمعنى المراد إلا أنه في بعض الأمثلة قد يدق ويخفي بعض الخفاء فيحتاج إلى ـ حسن تأت، يقول: «وقد يشكل الكلام ويغمض بالاختصار والإضمار، كقوله: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ، وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[7]، والمعنى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً، ذهبت

---

(١) سورة الرعد آية ١٤.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٧٣
(٣) سورة يوسف آية ٨٥.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ١٧٤.
(٥) سورة ص آية ٣٢.
(٦) تأويل مشكل القرآن ص ١٧٤.
(٧) سورة فاطر آية ٨.

نفسك حسرة عليه؟ فلا تذهب نفسك عليهم حسرات، فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء»[1] .

كما يشترط له: أن يكون في الكلام ما يدل عليه، ولذلك يخالف قول الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2] : لم يقع الاستثناء من المرسلين، وإنما وقع من معنى مضمر في الكلام كأنه قال: «لا يخاف لدي المرسلون بل غيرهم الخائف، إلا من ظلم ثم تاب فإنه لا يخاف»[3] ويعلق ابن قتيبة على قول الفراء في الآية الكريمة بقوله: «وهذا يبعد: لأن العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر، وليس في ظاهر هذا الكلام ـ على هذا التأويل دليل على باطنه» ثم يقول: «والذي عندي فيه، والله أعلم ـ أن موسى عليه السلام بما خاف الثعبان وولى ولم يعقب، قال الله عز وجل: ﴿يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾[4] وعلم أن موسى مستشعر خيفة أخرى من ذنبه في الرجل الذي وكزه فقضى عليه، فقال: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ﴾[5] أي توبة وندماً، فإنه يخاف، وإني غفور رحيم»[4].

الإطناب:

عرفه ابن قتيبة، وتعرض لبعض صوره، وذلك في الباب الذي عقده في كتابه «تأويل مشكل القرآن» تحت عنوان «باب تكرار الكلام والزيادة فيه».

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٩.
(٢) سورة النمل آية ١٠، ١١.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٦٩، ١٧٠.
(٤) المرجع السابق نفسه.
(٤) (٥) سورة النمل آية ١٠ ـ ١١.

ويرى أن ظاهرة التكرار موجودة في القرآن الكريم، لأنه نزل بلغة العرب وعلى ـ مذاهبهم في فن القول، «ومن مذاهبهم التكرار: إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار: إرادة التخفيف والإيجاز، لأن افتنان المتكلم والخطيب في الفنون وخروجه عن شيء إلى شيء ـ أحسن من اقتصاره في المقام على فن واحد»[1].

فابن قتيبة إذ يجيز التكرار في البيان العربي بعامة يحدد له المقام والغرض الذي يستدعيه فكأن الإطناب عنده بعد وقوعه في موقعه ـ التعبير عن المعنى بعبارة زائدة بحيث تحقق الزيادة فائدة، فإن كانت الزيادة في اللفظ لغير فائدة فقد خرج الأسلوب عن مراتب البلاغة ولم يكن إطناباً، بل كان الزائد تطويلاً أو حشواً وكلاهما عيب في الكلام.

وقد زعم الطاعنون ومن لا يعرف اللغة العربية ومذاهب العرب في كلامهم ـ إن تكرار الأنباء والقصص وبعض المعاني في القرآن الكريم من هذا القبيل وقد رد عليهم ابن قتيبة موضحاً لهم: إن تكرار الأنباء والقصص جاء نتيجة لخضوعها للغرض الديني ولظروف خاصة بطرق نشر الدعوة الإسلامية وهي تتلخص في:

١ ـ إن تكرار الأنباء والقصص جاء نتيجة لنزول القرآن منجماً تيسيراً منه على العباد، وتدريجاً لهم إلى كمال دينه وتثبيتاً لقلب النبي ﷺ وقلوب المؤمنين من عباده. وكان النبي عليه السلام يتخول أصحابه بالموعظة مخافة السآمة عليهم أي يتعهدهم بها عند الغفلة ودثور القلوب[2].

«ولو أتاهم القرآن نجماً واحداً لسبق حدوث الأسباب التي أنزله

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٢.

(٢) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٨٠.

الله بها، ولثقلت جمله الفرائض على المسلمين، وعلى من أراد الدخول في الدين، ولبطل معنى التنبيه وفسد معنى النسخ، لأن المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده»[1].

٢ ـ إن الله سبحانه وتعالى لم يفرض على عباده أن يحفظوا القرآن كله، ولا أن يختموه في التعليم، وإنما أنزله ليعملوا بمحكمه، ويؤمنوا بمتشابهه، ويأتمروا بأمره وينتهوا بزجره، ويحفظوا للصلاة مقدار الطاقة، ويقرأوا فيها الميسور، وكان هذا المقدار يكفي عن الكثير لتكرر القصص والعظات في السور[2].

٣ ـ إن وفود العرب كانت ترد على رسول الله ﷺ ـ للإسلام فيقرئهم المسلمون شيئاً من القرآن، فيكون ذلك كافياً لهم[3].

٤ ـ إن رسول الله ﷺ كان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم، فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض، ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير[4].

فتكرار الأنباء والقصص استدعاه المقام وطلبه الحال ـ وإن كان هذا التكرار لا يتناول القصة كلها ـ غالباً ـ إنما هو تكرار لبعض حلقاتها، ومعظمه إشارات سريعة لموضع العبرة فيها، أما جسم القصة كله فلا

---

(١) انظر المرجع السابق نفسه.
(٢) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٨٠، ١٨١.
(٣) انظر المرجع السابق ص ١٨١.
(٤) انظر المرجع السابق ص ١٨٢.

يكرر إلا نادراً ولمناسبات خاصة في السياق[1] فلا يسمى إسهاباً ولا حشواً ولا تطويلاً أما تكرار المعنى في الأسلوب القرآني والأدب العربي - فيأتي لأغراض بلاغية - وهو على نوعين:

النوع الأول: تكرار المعنى والكلام من جنس واحد وبعضه يجزىء عن بعض[2] ويكون لغرض:

(أ) التوكيد وحسم الأطماع ويمثل ابن قتيبة لهذا النوع بقول القائل في كلامه: والله لا أفعله ثم والله لا أفعله، ويعلق على هذا المثال بقوله: «إذا أراد التوكيد وحسم الأطماع من أن يفعله، كما تقول: والله أفعله، بإضمار «لا» إذا أراد الاختصار»[3] ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[4] وقوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[5].

ثم يقول ابن قتيبة: «ولا موضع أولى بالتكرار للتوكيد من السبب الذي أنزلت فيه ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[6]: لأنهم أرادوه على أن يعبد ما يعبدون، ليعبدوا ما يعبد، وأبدأوا في ذلك وأعادوا، فأراد الله عز وجل حسم أطماعهم وإكذاب ظنونهم، فأبدأ وأعاد في الجواب»[7].

(ب) أن يكون التكرار لتعدد المتعلق إرادة الإفهام والتقرير، يقول في قوله

(١) التصوير الفني في القرآن لسيد قطب ص ١٢٥ دار المعارف.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٢.
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) سورة التكاثر آية ٤،٣.
(٥) سورة الشرح آية ٦،٥.
(٦) سورة الكافرون آية ١.
(٧) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٤.

تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[1]: فإنه عدد في هذه الصورة نعماءه، ذكر - عبادة آلاءه، ونبههم على قدرته ولطفه بخلقه، ثم اتبع ذكر كل خلة وصفها بهذه الآية، وجعلها فاصلة بين كل نعمتين، ليفهمهم النعم ويقررهم بها وهذا كقولك: للرجل أحسنت إليه دهرك، وتابعت عنده الأيادي، وهو في ذلك ينكرك ويكفرك: ألم أبوئك منزلاً وأنت طريد؟ أفتنكر هذا؟ و: ألم أحملك وأنت راجل؟ ألم أحج بك وأنت صرورة؟ أفتنكر هذا[2].

(جـ) ومن التكرار لغرض التوكيد ويكون بإعادة اللفظ نفسه ولكن بتغيير حرف فيه استيحاشاً من إعادته ثانية، يقول: «وربما جاءت الصفة فأرادوا توكيدها، واستوحشوا من اعادتها ثانية لأنها كلمة واحدة فغيروا منها حرفاً ثم أتبعوها الأولى، كقولهم: عطشان نطشان، كرهوا أن يقولوا عطشان عطشان، فأبدلوا من العين نوناً وكذلك قولهم: حسن بسن... وشيطان ليطان[3]».

النوع الثاني: تكرار المعنى بلفظين مختلفين ويكون لأغراض منها:

(أ) إشباع المعنى والاتساع في الألفاظ وذلك كقول القائل: آمرك بالوفاء، وأنهاك عن الغدر، والأمر بالوفاء هو النهي عن الغدر، وآمركم بالتواصل، وأنهاكم عن التقاطع، والأمر بالتواصل هو النهي عن التقاطع[4].

(ب) لبيان فضل المكرر وحسن موقعه - كقوله سبحانه: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ

---

(١) سورة الرحمن آية ١٣ وهي أول ورودها في هذه السورة.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٦.
(٣) المرجع السابق ص ١٨٣.
(٤) المرجع السابق ص ١٨٦.

﴿وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[1] والنخل والرمان من الفاكهة، فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها، لفضلهما وحسن موقعهما[2].

(جـ) وقد يكون للترغيب في المكرر والتشديد لأمره، كقوله سبحانه: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾[3] وهي منها، فأفردها بالذكر ترغيباً فيها وتشديداً لأمرها، كما تقول: إئتني كل يوم، يوم الجمعة خاصة[4].

وبعد أن انتهى ابن قتيبة من التكرار للتوكيد، ذكر الزيادة فهي تكون للتوكيد أيضاً يقول: «وأما الزيادة في التوكيد فكقوله سبحانه: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[5]، لأن الرجل قد يقول بالمجاز: كلمت فلاناً، وإنما كان ذلك كتاباً أو إشارة على لسان غيره، فأعلمنا أنهم يقولون بألسنتهم[6].

ثم يتكلم عن الزيادة في الحروف كزيادة لا، والباء، واللام، وعلى، وعن، وإن ـ الثقيلة، وأن الخفيفة وإذ، وما، وواو النسق[7]

ويرى أن الزيادة قد تقع في الألفاظ فضلاً عن الحروف، فقد يزاد لفظ الوجه، مثل ما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[8] أي إلا هو[9] مخالفاً ما عليه المحققون من تجنب الزائد على بعض الحروف

---

(١) سورة الرحمن آية ٦٨.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٦
(٣) سورة البقرة آية ٢٣٨.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٦، ١٨٧.
(٥) سورة آل عمران آية ١٦٧.
(٦) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٧.
(٧) المرجع السابق ص ١٨٩ ـ ١٩٧.
(٨) سورة القصص آية ٨٨.
(٩) تأويل مشكل القرآن ص ١٩٨.

الواردة في القرآن، إذ الزائد ما لا معنى له، وكلام الله منزه عن ذلك[1].

الكناية والتعريض:

تعرض ابن قتيبة للكناية: وهي عنده أنواع، ولها مواضع:

فمنها أن تكنى عن اسم الرجل بالأبوة، لتزيد في الدلالة عليه إذا أنت راسلته أو كتبت إليه، إذ كانت الأسماء قد تتفق، أو لتعظمه في المخاطبة بالكنية، لأنها تدل على الحنكة، وتخبر عن الاكتهال[2].

وعرفها بالمعنى البلاغي المعروف يقول: «وكلام العرب، إيماء وإشارة، وتشبيه» يقولون «فلان طويل النجاد» والنجاد حمائل السيف، وهو لم يتقلد سيفاً قط، وإنما يريدون: أنه طويل القامة، فيدلون بطول نجاده، على طوله، لأن النجاد القصير لا يصلح إلَّا على الرجل الطويل.

ويقولون: «فلان عظيم الرماد» ولا رماد في بيته ولا على بابه.

وإنما يريدون: أنه كثير الضيافة، فناره واربة أبداً، وإذا كثر وقود النار، كثر الرماد.

وتعرض لموطنها في قوله تعالى: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ﴾[3].

يقول: فدلنا بأكلهما الطعام على معنى الحدث لأن من أكل الطعام فلا بد له من أن يحدث وقال تعالى حكاية عن المشركين، في النبي ﷺ:

---

(١) أنظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ١٧٧، ١٧٨ جـ ٢.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٩٩.

(٣) سورة المائدة آية ٧٥.

﴿وَقَالُواْ مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾[1] فكنى بمشيه في الأسواق، عن الحوائج التي تعرض للناس فيدخلون لها الأسواق [2].

ويجعل من الكناية التعريض والتورية يقول: «ومن هذا الباب التعريض، والعرب تستعمله في كلامها كثيراً، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل شيء، ويقولون: لا يحسن التعريض إلا ثلباً».

وقد جاء التعريض في القرآن الكريم، فمن ذلك ما خبَّر الله سبحانه به من نبأ الخصم ﴿إِذْ دَخَلُواْ عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ، قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمَ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ﴾[3] ثم قال: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾[4] وإنما هو مثل ضربه الله سبحانه له ونبهه على خطيئته به، وورى عن النساء بذكر النعاج[5].

باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه:

فتح له باباً في كتابه «تأويل مشكل القرآن».

ويجمع تحته فنوناً من التعبير جاءت على خلاف مقتضى الظاهر، منها:

---

(١) سورة الفرقان آية ٧.

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ١٦٣، ١٦٤ تصحيح محمد زهري النجار نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) سورة ص آية ٢٢.

(٤) سورة ص آية ٢٣.

(٥) تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٦، ٢٠٧.

١ ـ استعمال الخبر في الإنشاء ويكون للدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع، كقول الله عز وجل: ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾[١]، و﴿قُتِلَ الإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[٢]، و ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[٣].

وقد يراد به التعجب من إصابة الرجل في منطقه أو في شعره، أو رميه، فيقال: قاتله الله ما أحسن ما قال، وأخزاه الله ما أشعره، ولله درّه ما أحسن ما احتج به[٤].

٢ ـ ويعد منه ما عرف عند المتأخرين بالمجاز المرسل الذي علاقته السببية «ويعبر عنه: بالجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان نحو قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[٥]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[٦] هي من المبتدىء سيئة ومن الله عز وجل جزاء»[٧].

٣ ـ ومنه خروج الاستفهام عن حقيقته فيكون للتقرير، يقول[٨]: «ومنه أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير، كقوله سبحانه: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[٩].

وقد يكون للتعجب «ومنه أن يأتي على مذهب الإستفهام وهو تعجب،

---

(١) سورة الذاريات اية ١٠.
(٢) سورة عبس آية ١٧.
(٣) سورة التوبه آية ٣٠.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٣، ٢١٤.
(٥) سورة البقرة آية ١٤، ١٥.
(٦) سورة الشورى آية ٤٠.
(٧) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٥.
(٨) المرجع السابق ص ٢١٥، ٢١٦.
(٩) سورة المائدة آية ١١٦.

. كقوله: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾[1] كأنه قال: عم يتساءلون يا محمد؟ ثم قال: ﴿عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ يَتَسَاءَلُونَ﴾ وقد يكون للتوبيخ، كقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾[2].

٤ ـ ويعد منه صيغة الأمر وخروجها عن حقيقتها يقول[3]: ومنه أن يأتي الكلام على لفظ الأمر وهو تهديد، كقوله: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[4].

أو يقصد بلفظ الأمر التأديب كقوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[6].

وقد يراد من لفظ الأمر الإباحة، كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾[7].

وقد يكون أمراً وهو فرض، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ﴾[8]، ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ﴾[9].

٥ ـ ومنه العام يراد به الخاص.

يقول: «ومنه عام يراد به الخاص، كقوله سبحانه حكاية عن النبي ﷺ: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[10]، وحكاية عن موسى: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ

---

(١) سورة النبأ آية ٢,١.
(٢) سورة الشعراء آية ١٦٥.
(٣) انظر تأويل مشكل القرآن ص ٢١٦، ٢١٧.
(٤) سورة فصلت آية ٤٠.
(٥) سورة الطلاق آية ٢.
(٦) سورة النساء آية ٣٤.
(٧) سورة النور آية ٣٣.
(٨) سورة البقرة آية ١٨٩.
(٩) سورة البقرة آية ٤٣.
(١٠) سورة الأنعام آية ١٦٣.

﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾[1] ولم يرد كل المسلمين والمؤمنين، لأن الأنبياء قبلهما كانوا مؤمنين ومسلمين وإنما أراد مؤمني زمانه ومسلميه»[2].

٦ ـ «ومنه الجمع يراد به واحد واثنان، كقوله: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] واحد واثنان فما فوق»[4].

٧ ـ «ومنه واحد يراد به جميع كقوله: ﴿هَٰؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ﴾[5]. والعرب تقول: فلان كثير الدرهم والدينار، يريدون الدراهم والدنانير»[6].

٨ ـ «ومنه أن تصف الجميع صفة لواحد نحو قوله: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾[7]، وتقول: قوم عدل»[8].

٩ ـ «ومنه أن يوصف الواحد بالجمع نحو قولهم: برمة أعشار، وثوب أهدام وأسمال، ونعل أسماط، أي غير مطبقة»[9].

١٠ ـ ويعد منه «الالتفات» يقول[10]: «ومنه أن تخاطب الشاهد بشيء ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب كقوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا﴾[11] وكذلك أيضاً أن تجعل خطاب الغائب للشاهد كقول الهذلي:

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٧

(٣) سورة النور آية ٢.

(٤) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٨.

(٥) سورة الحجر آية ٦٨.

(٦) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٩.

(٧) سورة التحريم آية ٤.

(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٠.

(٩) المرجع السابق نفسه.

(١٠) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٣.

(١١) سورة يونس آية ٢٢.

يا ويح نفسي كان جدة خالد وبياض وجهك للتراب الأعفر

١١ - «ومنه أن يجتمع شيئان ولأحدهما فعل فيجعل الفعل لهما، كقوله سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾(١) والرسل من الإنس دون الجن»(٢).

١٢ - «ومنه(٣) أن يجتمع شيئان فيجعل الفعل لأحدهما أو تنسبه لأحدهما وهو لهما كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا﴾(٤)».

١٣ - «ومنه أن(٥) يخاطب الرجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره، كقوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ﴾(٦) الخطاب للنبي ﷺ، ثم قال للكفّار: ﴿فَاعْلَمُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، يدلك على ذلك قوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾».

١٤ - «ومنه أن تأمر الواحد والاثنين والثلاثة فما فوق أمرك الاثنين، فتقول: إفعلا قال الله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾(٧) الخطاب لخزنة جهنم، أو زبانيتها»(٨).

١٥ - «ومنه أنه يخاطب الواحد بلفظ الجميع، كقوله سبحانه: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾(٩)، وأكثر من يخاطب بهذا الملوك، لأن من مذاهبهم أن

---

(١) سورة الأنعام آية ١٣٠.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢١.
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٢.
(٤) سورة الجمعة آية ١١.
(٥) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٤.
(٦) سورة هود آية ١٤.
(٧) سورة ق آية ٢٤.
(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٤.
(٩) سورة المؤمنون آية ٩٩.

يقولوا: نحن فعلنا، يقوله الواحد منهم يعني: نفسه، فخوطبوا بمثل ألفاظهم»[1].

١٦ ـ «ومنه[2] أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد، وهو: قولان، نحو قوله: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُواْ أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾[3] ثم قال: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، وليس هذا من قولها، وانقطع الكلام عند قوله: ﴿أَذِلَّةً﴾ ثم قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾».

١٧ ـ ومن باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه «أن يأتي الفعل على بنية الماضي وهو دائم أو مستقبل، كقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[4]، أي أنتم خير أمة، وقوله: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[5] يريد يوم القيامة أي سيأتي قريباً فلا تستعجلوه»[6].

١٨ ـ ومنه أن يجيء المفعول به على لفظ الفاعل، كقوله سبحانه: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾[7] أي لا معصوم من أمره، وقوله: ﴿مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾[8]، أي مدفوق.
وقوله: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾[9] أي مرضى بها، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٦.
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦، ٢٢٧.
(٣) سوره النمل آية ٣٤.
(٤) سورة آل عمران آية ١١٠.
(٥) سورة النحل آية ١.
(٦) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٧.
(٧) سورة هود آية ٤٣.
(٨) سورة الطارق آية ٦.
(٩) سورة القارعة آية ٧.

أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً﴾[1]، أي مأموناً فيه، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[2]، أي مبصراً بها.

والعرب تقول: «ليل نائم، وسر كاتم»[3].

١٩ ـ وأن يأتي فعيل بمعنى مفعل نحو قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[4]، أي مبدعها[5].

٢٠ ـ وفعيل، يراد به فاعل، نحو: حفيظ، وقدير، وسميع[6]...

٢١ ـ «ومنه أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به، وهو قليل، كقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً﴾[7]، أي آتياً»[8].

ويبدو أن هدف ابن قتيبة من هذا الباب أن يوضح للطاعنين أن القرآن الكريم نزل بكل مذاهب العرب وطرقهم في فن القول، تحقيقاً لإعجازه، وقطعاً لأعذارهم والأمور التي ذكرها تحت هذا العنوان وإن وردت على لسان أبي عبيدة والفراء، إلا أن ابن قتيبة نظَّمها وجمعها ووضعها تحت عنوان مستقل.

على أن ابن قتيبة قد عرف البلاغة على أنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال[9]، ورسم الخطوط الواضحة لتربية الفنية الأدبية القادرة على الخلق

---

(١) سورة العنكبوت آية ٦٧.
(٢) سورة الاسراء آية ١٢.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٨، ٢٢٩.
(٤) سورة البقرة آية ١١٧.
(٥) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٨، ٢٢٩.
(٦) المرجع السابق نفسه.
(٧) سورة مريم آية ٦١.
(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٢٢٩.
(٩) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٠، ١١ وانظر ايضاً أدب الكاتب على هامش المثل السائر ص ١٣، ١٤، ١٥، ١٦.

والابتكار، وتوليد المعاني وتمييز الكلام الجيد من الرديء والحكم عليه بالإعجاز[1].

وعرف الميزة البلاغية وهي عنده في اللفظ والمعنى، وقسم الشعر على ضوء رأيه هذا فقال: «تدبرت الشعر فوجدته أربعة أضرب:

ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه، كقول القائل في بعض بني أمية:

في كفه خيزران ريحه عبق ... من كف أروع في عرنينه شمم
يغضي حياء ويغضى من مهابته ... فما يكلم إلا حين يبتسم

ويعلق على هذا القول بقوله: «لم يقل في الهيبة شيء أحسن منه».

وضرب منه حسن لفظه وحلا، فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، كقول القائل:

ولما قضينا من منى كل حاجة ... ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حدب المهارى رحالنا ... ولا ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ... وسالت بأعناق المطي الأباطح

يقول: «هذه الألفاظ كما ترى، أحسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى وجدته: ولما قطعنا أيام منى، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنضاء، ومضى الناس لا ينتظر الغادي الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطي في الأبطح»[2].

وشرحه لهذه الأبيات ورأيه فيها لم يسلم من النقد من رجل كعبد القاهر الجرجاني لاختلافهم في قوة التذوق الفني للجمال، فقد أعجب عبد

(1) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٠.
(2) الشعر والشعراء لابن قتيبة جـ ١ ص ٦٦، ٦٧ بتحقيق وشرح الأستاذ أحمد محمد شاكر دار المعارف ١٩٦٦.

القاهر بالأبيات ورأى[1]: أنهم وإن أثنوا عليها من جهة الألفاظ إلا أنه بالتأمل تجد أن هذا الثناء منصرف إلى استعارة وقعت موقعها، وأصابت غرضها، وحسن ترتيب تكامل معه البيان حتى وصل المعنى إلى القلب، مع وصول اللفظ إلى السمع... وتصوير فني رائع خاصة في الشطر الأخير: (وسالت بأعناق المطي الأباطح).

وضرب[2] منه جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه، كقول لبيد بن ربيعة:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه   والمرء يصلحه الجليس الصالح

يقول: «هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق.

وضرب[3] منه تأخر معناه وتأخر لفظه كقول الأعشى:

إن محــلاً وإن مــرتحــلاً   وإن في السفر ما مضى مهلاً[4]

التشبيه والتمثيل:

تعرض له ابن قتيبة وجعله مختلطاً بالاستعارة كما أوضحنا فيما سبق عند الحديث عن الاستعارة عنده.

ويقول في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا

---

(١) انظر اسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ص ١٤ - ١٦ طبع وتصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا مطبعة الترقي سنة ١٣١٩ هـ.

(٢) الشعر والشعراء جـ ١ ص ٦٨.

(٣) المرجع السابق ص ٦٩.

(٤) انظر ص ٢١٣ من هذا البحث.

﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾[1] : أي شبههم بالحمار[2] .

والمثل عنده: بمعنى الشبه، يقال هذا مثل الشيء ومثله، كما يقال، شبه الشيء وشبهه، قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً﴾[3] أي شبه الذين كفروا شبه العنكبوت[4] .

ويجعل من التشبيه والتمثيل قول رسول الله ﷺ فيما يرويه ابن عباس: (الحجر الأسود يمين الله تعالى في الأرض، يصافح بها من شاء من خلقه).

يقول ابن قتيبة: (ونحن نقول: إن هذا تمثيل وتشبيه، وأصله: أن الملك كان إذا صافح رجلاً قبَّل الرجل يده، فكأن الحجر لله تعالى بمنزلة اليمين للملك، تستلم وتلثم)[5].

ويستجيد من تشبيه امرىء القيس مثل:

كأني غداة البين لما تحملوا لدى سمرات الحي ناقف حنظل

مع أبيات أخرى[6] .

والتشبيه عنده له خطره في تربية الملكة الفنية، ولذا يجعل الإصابة فيه من أسباب الحفظ والاختيار يقول[7]: «وليس كل الشعر يختار ويحفظ

---

(1) سورة الجمعة آية ٥ .
(2) تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٨.
(3) سورة العنكبوت آية ٤١ .
(4) تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٨ .
(5) تأويل مختلف الحديث ص ٢١٥ .
(6) انظر الشعر والشعراء ص ١١٠ جـ ١ .
(7) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٤.

على جودة اللفظ والمعنى ولكنه قد يختار ويحفظ على أسباب: منها الإصابة في التشبيه، كقول القائل في وصف القمر:

بـدأن بنا وابن الليـالي كأنـه حسام جلت عنه القيون صقيل
فما زلت أفني كل يوم شبابـه إلى أن أتتك العيس وهو ضئيل

كما ذكر ابن قتيبة ألواناً بلاغية أخرى عدها المتأخرون من البديع كالتوجيه ولكنه لم يزد فيه عما قاله الفراء»[1].

وتأكيد المدح بما يشبه الذم عرض له، يقـول في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[2] أي: ليس ينقمون شيئاً ولا يعرفون من الله إلا الصنع الجميل، وهذا كقول الشاعر:

مـا نقم الناس من أميـة إلا أنهم يحـلمـون إن غضبـوا
وأنهم سـادة المـلوك فـلا تـصلح إلا عـليهـم العـرب

وهذا ليس مما ينقم. وإنما أراد أن الناس لا ينقمون عليهم شيئاً.

وكقول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قـراع الكتائب

أي ليس فيهم عيب[3].

وعرف حسن الابتداءات يقول في قول النابغة:

كليني لهم يـا أميمة نـاصب وليل أقاسيه بطيء الكـواكب

لم يبتدىء أحد من المتقدمين بأحسن منه ولا أغرب[4].

---

(١) تفسير غريب القرآن ص ٦٠ بتحقيق السيد صقر دار احياء الكتب العربية وانظر ايضاً ص ١٣٠ من هذا البحث.

(٢) سورة التوبة آية ٧٤.

(٣) تفسير غريب القرآن ص ١٩٠.

(٤) الشعر والشعراء ص ٦٦ جـ ١.

وبعد.. فهذه جهود ابن قتيبة البلاغية ومن قبلها جهود الجاحظ، وهي بحوث قيمة كان لها الأثر العظيم في بناء صرح البلاغة العربية، وتمهيد الطريق لظهور أول كتاب مستقل بالبديع على يد ابن المعتز الذي سيأتيك نبأه بعد حين.



(جـ)

«ابن المعتز»

أشرنا فيما سبق من البحث[1] إلى أن العلماء اتجهت عنايتهم إلى جمع اللغة والشعر العربي القـديم، وانصرفت همتهم إلى استقـائه من منابعه الصحيحة بمراجعة محفوظاتهم منه، وبالسماع من أفواه الأعراب الذين لم تتأثر ألسنتهم، ولا طبائعهم بتيار العجمة.

وقد استغل العلماء هذا الشعر أحسن استغلال كل حسب ميوله، فالنحويون واللغويون وضعوا على أساسه القواعـد التي تعصم الذهن واللسان عن الخطأ، والمفسرون والمتكلمون استخدموه في شرح غريب القرآن الكريم وبيان معانيه.

وهؤلاء وهؤلاء قصدوا منه تربية الملكات على الأساليب الصحيحة، وذلك للوصول إلى فهم القرآن الكريم وبيان سر إعجازه، وبيان جمال نظم الكلام بوجه عام.

وقـد وضعوا لأنفسهم مبدأً لا يحيدون عنـه في عملهم، وهـو استشهادهم بما قاله الأقدمون قبل أن تضعف الملكات وتفسد الألسنة - فالشعر القديم هو فقط موضع ثقتهم في مثل مهمتهم الشاقة التي قاموا بها.

(١) أنظر ص ٨٨ - ٨٩ من هذا البحث.

وبمقتضى هذا المبدأ استشهدوا بأشعار الجاهليين والمخضرمين، ثم اختلفوا في الإسلاميين كجرير والفرزدق، فانحاز بعضهم عن الاحتجاج بشعرهم واعتبروهم مولدين وقد كان ذلك مبدأ الخصومة بين العلماء والشعراء.

ولم يكتف العلماء بقصر شاهدهم على أشعار القدماء - وفي هذا تفضيل للشعر القديم من غير شك - بل غالوا في شغفهم به، وحبهم له، وجعلوه الشعر الذي يجب أن يُحتذى وأن يتمرس به، وما بعده من الشعر لا يعتبر شيئاً، ولذلك أقاموا الموازنة بين الشعراء على فكرة الزمن بدلاً من الشعر ذاته، وظهر في المحيط الأدبي طائفتان: طائفة أنصار القدماء، وطائفة أنصار المحدثين، يقول[1] ابن رشيق في هذا الصدد ما نصه: «كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد أحسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته، يعني بذلك شعر جرير والفرزدق -، فجعله مولداً بالإضافة إلى شعراء الجاهلية والمخضرمين، وكان لا يعد الشعر إلا ما كان للمتقدمين، قال الأصمعي: جلست إليـه ثماني حجج فما سمعته يحتج ببيت إسلامي، وسئل عن المولدين فقال: ما كان من حسن فقد سبقوا إليه، وما كان من قبيح فهو من عندهم، ليس النمط واحداً: ترى قطعة ديباج، وقطعة مسيح، وقطعة نطع، هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه: كالأصمعي وابن الأعرابي - أعني أن كل واحد منهم يذهب في أهل عصره هذا المذهب، ويقدم من قبلهم - وليس ذلك الشيء إلا

---

(١) العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده لابن رشيق ص ٩٠، ٩١ جـ ١ بتحقيق محي الدين الطبعة الثانية نشر المكتبة التجارية الكبرى مطبعة السعادة.

لحاجتهم في الشعر إلى الشاهد، وقلة ثقتهم بما يأتي به المولدون، ثم صارت لجاجة».

وقد حاول ابن قتيبة أن يوفق بين أنصار القدماء وأنصار المحدثين فقرر أن البيان والبلاغة فضل يؤتيه الله من يشاء من عباده في أي عصر شاء سبق الزمان أو تأخر وهاجم أشياخه ونـدد بهم، ولم يرض عن انحيازهم للقديم لمجرد قدمه، وغضهم من المحدث لمجرد حدوثه، قال: «ولم أسلك، فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له سبيل من قلـد، أو أستحسن باستحسان غيره، ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجـلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلاً حظه ووفرت عليه حقه، فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويضعه في متخيره، ويرذل الشـعر الرصين، ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه، أو أنه رأى قائله.

ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوماً دون قوم بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره، وكل شرف خارجية في أوله، فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يعدون محدثين، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى لقد هممت بروايته.

ثم صار هؤلاء قدماء عندنا ببعد العهد منهم، وكذلك يكون من يعدهم لمن بعدنا، كالخريمي والعتابي والحسن بن هانىء وأشباههم فكل من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، وأثنينا به عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قـائله أو فاعله، ولا حداثة سنه، كما أن الرديء إذا ورد

علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه»[1] .

وعلى الرغم من ذلك لم تفلح هذه الدعوة في التوفيق بين أنصار القديم وأنصار الحديث وتمادى اللغويون والنحويون في تعصبهم، وظلوا على موقفهم تجاه شعر المحدثين.

ومن البديهي أن يحدث هذا الموقف رد فعل في نفوس الشعراء المحدثين ـ فهاجموا الشعر القديم وبالأخص ديباجته قال[2]/ أبو نواس:

صفة الطلول بلاغة القدم ... فاجعل صفاتك لابنة الكرم

ويروي ابن رشيق: أن أبا نواس «لما سجنه الخليفة على اشتهاره بالخمر، وأخذ عليه ألا يذكرها في شعره قال:

أعر شعرك الأطلال والمنزل القفرا ... فقد طالما أزرى به نعتك الخمرا

دعاني إلى نعت الطلول مسلط ... تضيق ذراعي أن أرد له أمرا

فسمعا أمير المؤمنين وطاعة ... وإن كنت قد جشمتني مركباً وعرا

فجاهر بأن وصفه الأطلال والقفر إنما هو من خشية الإمام، وإلا فهو عنده فراغ وجهل»[3] .

ويذكر[4] ابن رشيق أن أول من فتح باب الهجوم على ديباجة القصيدة العربية القديمة هو أبو نواس، إذ يقول:

لا تبك ليلى، ولا تطرب إلى هند ... واشرب على الورد من حمراء كالورد

فأبو نواس إذ يهاجم ديباجة القصيدة القديمة ويدعو إلى استبدالها بأخرى إنما يريد في واقع الأمر أن يجدد في الشعر وأن يلفت نظر العلماء إليه.

---

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة جـ ١ ص ٦٢، ٦٣.

(٣.٢) عمدة لابن رشيق ص ٢٣٢ جـ ١ بتحقيق محي الدين.

(٤) المرجع السابق ص ٢٣١ جـ ١.

ولكن يظهر أن هذه الدعوة وذلك التجديد لم يكتب له الذيوع والانتشار، لأنها لم تزد أن جعلت للقصيدة العربية ديباجتين.

كما أن أبا نواس لم يساير مذهبه إلى النهاية، فكان يعود إلى الديباجة القديمة خشية السلطان أو ترضية له ضماناً لنواله كما يستفاد من حديث ابن رشيق السابق.

لكن أبا نواس ومن لف لفه أصروا على التجديد، فاتجهوا مرة أخرى إلى قلب القصيدة القديمة ودققوا النظر فيها «فوجدوا أن العبارات الجزلة القوية قد استأثر بها القدماء، والمعاني في المديح والهجاء والرثاء قد طرقها من قبلهم منذ ثلاثة قرون أو يزيد، فالمجال ضيق عليهم، والأبواب مغلقة في وجوههم، وأينما اتجهوا وجدوا القدماء قد عبدوا القول وذللوه، وأتوا على كل ما فيه، فاعتقدوا أو اعتقد الكثير منهم أن المعاني نضبت، وأن لا ملكية فيها ولا فضل»[1].

وفي النهاية عثروا على تعبيرات وصور وردت في القرآن الكريم وجاء بها الجاهليون والإسلاميون عفواً ومن غير قصد، وأحسوا لها رونقاً وبهاءً، وأنها تزيد الكلام حسناً وجمالاً فأخذوها وأدخلوها في أشعارهم، وتفننوا فيها، وجاء الرواة[2] وسموا هذا النوع «البديع» وكلما تقدم بهم الزمن، وجاءت منهم طبقة تفننت في هذه التعبيرات والصور وأضافت هذا التفنن تحت اسم البديع وسموه تجديداً.

هذا التجديد أحدث في الشعر العربي مذهبين: مذهب القدماء

---

(١) انظر تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري ص ٩٨ للمرحوم الأستاذ طه أحمد ابراهيم دار الحكمة ـ بيروت.

(٢) البيان والتبيين للجاحظ ص ٥٥ جـ ٤.

ومذهب المحدثين وانقسم المشتغلون بالأدب ونقده تبعاً لذلك إلى فريقين: أنصار القدماء وأنصار المحدثين.

إذن قد ظهر مذهب بديعي في عصر المحدثين زعيمه[1] بشار بن برد ومن رجاله ابن هرمة، والعتابي، والنمري، وأبو نواس، ومسلم بن الوليد، وأبو تمام والبحتري وابن المعتز، ولكنهم ليسوا سواء في هذه الصنعة من حيث الإقلال والإكثار، والتسهيل والتوعر.

من أجل ذلك رأى أستاذنا[2] الدكتور أحمد موسى تقسيمهم إلى أربع مدارس، لكل مدرسة رجالها وطابعها الخاص بها.

المدرسة الأولى:

عميدها بشار بن برد، ومن تلاميذها ابن هرمة، والعتابي، ومنصور النمري وأبو نواس وقد اتسمت هذه المدرسة بالإكثار من ألوان البديع بالنسبة، إلى قدماء وبالسذاجة والسهولة والقرب من صدق الفطرة، وسلامة السليقة بالنسبة إلى متكلفي البديع من المحدثين، وعلى الجملة فقد كان بديع المدرسة الأولى برزخاً بين القديم والحديث من حيث الكم ومن حيث الطابع، وقد أطرد ذلك في جميع الأصباغ البديعية التي جاءت في أشعار هذه المدرسة وهي وسط بين القديم والحديث وتمهيداً لمدرسة مسلم بن الوليد.

---

(١) المرجع السابق من ٥١,٥٠ جـ ١ وانظر أيضاً الصبغ البديعي في اللغة العربية لاستاذنا الدكتور أحمد موسى ص ٦٢ نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٩م.
(٢) انظر الصبغ البديعي في اللغة العربية ص ٦٢ - ١١٦.

المدرسة الثانية:

ويمثلها مسلم بن الوليد الذي يعتبر أول من بالغ في الإكثار من أصباغ البديع حتى أنكر عليه بعض العلماء هذا التصنيع ورموه بالتكلف، وعدّوا إسرافه في الاحتفال - بهذه الأصباغ إفساداً للشعر وإجحافاً باللغة لما في الإكثار منها من التكلف الذي يجر إلى المقت والمباينة لمذاهب العرب المألوفة.

المدرسة الثالثة:

ويمثلها أبو تمام الذي بلغ الصبغ البديعي على يديه من التأنق والزينة والزخرف والتنميق والتكلف والتعقيد والمزج بألوان الثقافات الواسعة والخوض في بحار الفلسفة المتعمقة، مبلغاً لم يبلغه على يد شاعر كان قبله أو بعده.

المدرسة الرابعة:

وعميدها البحتري وابن المعتز اللذان رجعا بالصبغ البديعي إلى الطريقة التي سلكها مسلم بن الوليد، لكن في رفق ولين، وقصد واعتدال، فجنحا إلى الزخرف الحسي والبديع السطحي السهل الفطري، الذي لم يسبح في بحار الثقافة ولم ينزع إلى العمق والتعقيد، فقد غلب عليهما سماحة الطبع وسهولة الأسلوب، وعدم الغوص وراء المعاني البعيدة الغور، والجري وراء الألفاظ الوعرة الغريبة، وعدم الولوع بالصبغ البديعي إلا ما جاء طبعاً أو خفياً لا يكاد يظهر، أو جاء مقصوداً مصنوعاً بهذه المثابة[1].

---

(١) أخبار أبي تمام ص ٢٤٤ للصولي نشر وتحقيق خليل محمود عساكر وآخرين مطبعة لجنة التأليف =

وقد كان لوصول المذهب البديعي إلى هذه الحالة على يد مسلم بن الوليد وأبي تمام أثر سيء في نفوس اللغويين والنحويين وبعض الأدباء إذ اعتبر هذا إفساداً للغة والشعر فقد حكي «أنَّ ابن الأعرابي قال: وقد أنشد شعراً لأبي تمام: «إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل»، وسمع أعرابي قصيدة أبي تمام:

طلل الجميع لقد عفوت حميدا   وكفى على رزئي بذاك شهيدا

فقال: إن في هذه القصيدة أشياء أفهمها وأشياء لا أفهمها فإما أن يكون قائلها أشعر من جميع الناس، وإما أن يكون جميع الناس أشعر منه»[1].

وكان من الطبيعي أن يثور اللغويون والنحويون فهم حماة اللغة والأوصياء عليها وهي فوق هذا وذاك أداة فهم القرآن الكريم وبيان سر إعجازه.

لقد هبّوا في مبدء القرن الثاني ووضعوا العلوم لحمايتها وبـذلوا جهوداً مضنية لتنقيتها وحاولوا أن يفرضوا قواعدهم النحوية على الشعراء والأدباء فخطّأوا كثيراً من الشعراء واشتدت بينهم الخصومة بسبب ذلك.

فعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي يقول عنه ابن سلام: إنه أول من بعج النحو ومد القياس والعلل كان يكثر الرد على الفرزدق، فقال فيه الفرزدق مخالفاً للقياس إمعاناً في إيجاعه:

فلو كان عبدالله مولى هجوته   ولكن عبد الله مـولى مـواليـا

والنشر سنة ١٣٥٦ هـ/ ١٩٣٧ وانظر الموازنة للآمدي ص ٢١ بتحقيق محي الدين.

(١) أخبار أبي تمام ص ٢٤٥ والصناعتين لأبي هلال العسكري ص ١١ تحقيق البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ/ ١٩٥٢ دار احياء الكتب العربية.

رد الياء إلى الأصل، وهي أبيات لو كان هذا البيت وحده تركه ساكناً، وهو مولى آل الحضرمي وهم حلفاء بني عبد شمس بن عبد مناف والحليف عند العرب مولى»[1].

فليختصموا مرة أخرى مع شعراء البديع وليفرضوا وصايتهم عليهم 'وليقننوا لهم القواعد التي يسيرون عليها في نظم الشعر أو التي ينبغي أن يسيروا عليها وفعلاً قام النحويون واللغويون بهذه المهمة وكان من أبرزهم عالمان هما: المبرد المتوفي سنة ٢٨٥ وثعلب المتوفيسنة٢٩١هـ.

أما أبو العباس المبرد فقد ألَّف كتابه «الكامل في اللغة والأدب» قال في مقدمته: «هذا كتاب ألَّفناه يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور، وشعر مرصوف، ومثل سائر، وموعظة بالغة، واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة والنية فيه أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً وافياً حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكتفياً وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً»[2] وقد نثر فيه كثيراً من مسائل البلاغة فذكر الإيجاز والإطناب يقول: «من كلام العرب الاختصار المفهم والإطناب المفخم وقد يقع الإيماء إلى الشيء فبغنى عند ذوي الألباب عن كشفه كما قيل: لمحة دالة[3] كما يشترط للإيجاز أن يكون مفهوماً وذلك أن يعلمه السامع.

---

(١) طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين لابن سلام ص ١٣ مكتبة الثقافة العربية بيروت.
(٢) الكامل في اللغة والأدب للمبرد ص ٢ جـ ١ نشر المكتبة التجارية الكبرى دار العهد الجديد للطباعة.
(٣) الكامل في اللغة والأدب للمبرد ص ١٧، جـ ١.

وقد مثل للإيجاز بأمثلة كثيرة منها قوله: «ومما يستحسن لفظه ويستغرب معناه ويحمد اختصاره قول أعرابي من بني كلاب:

فمن يك لم يغرض فإني وناقتي ... بحجر إلى أهل الحمى غرضان
هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى ... وإني وإياها لمختلفان
تحن فتبدي ما بها من صبابة ... وأخفي الذي لولا الأسى لقضاني

يريد لقضى علي فأخرجه لفصاحته وعلمه بجوهر الكلام أحسن مخرج قال الله عز وجل: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[1] والمعنى إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم ألا ترى أن أول الآية ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ فهؤلاء أخذوا منهم ثم أعطوهم وقال تبارك وتعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾[2] أي من قومه»[3].

والزيادة عنده للتعظيم يقول في قول مهلهل بن ربيعة التغلبي:

قتيل ما قتيل المرء عمرو ... وهمام من مرة ذو ضرير

ما زائدة وفيها معنى التعظيم[4].

ووقف أمام أسلوب الالتفات يقول[5]: والعرب تترك مخاطبة الغائب إلى مخاطبة الشاهد ومخاطبة الشاهد إلى مخاطبة الغائب «ومثل له من القرآن الكريم ومن الشعر العربي مثل قول عنترة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت ... عسراً على طلابك ابنة مخرم

---

(١) سورة المطففين آية ٣.
(٢) سورة الأعراف آية ١٥٥.
(٣) الكامل ص ٢٠، ٢١ جـ ١.
(٤) المرجع السابق ص ٩٦ جـ ١.
(٥) المرجع السابق ص ٣٠ جـ ٢.

وعلق عليه بقوله: فكان يتحدث عنها ثم خاطبها»[1] إلى آخر ما ذكر من الأمثلة التي قال في نهايتها: «وهذا كثير جداً»[2].

وعرف أسلوب الاستفهام وخروجه إلى التقرير والتوبيخ[3].

ثم تحدث عن التغليب[4] وأسلوب التقديم[5] والتأخير والقلب[6] بما لا يزيد عن السابقين.

وذكر أمثلة للمجاز العقلي[7] ولم يسمه، وذكر المجاز[8] ولكن ما زال عنده بمعناه العام: أي مذاهب العرب في كلامها.

على أننا نجد عنده أمثلة شرحها وعلق عليها بما ينطبق على المجاز المرسل فيقول في قول الراجز يصف غيثاً:

أقبل في المتن من ربابه أسنمة الآبال من سحابه

أراد أن ذلك السحاب ينبت ما تأكله الإبل فتصير شحومها في أسنمتها...

وقوله جل وعز: ﴿أَرَانِي أَعْصُرُ خَمْراً﴾ «أي أعصر عنباً فيصير إلى هذه الحال»[9].

---

(1) المرجع السابق ص ٣٠ جـ ٢.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) الكامل ص ١٢٠ جـ ١.
(4) انظر الفاضل للمبرد ص ٢١، ٢٢ تحقيق عبد العزيز الميمني دار الكتب سنة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦م.
(5) المقتضب ص ٦٩ جـ ٢، ص ٧١ تحقيق د. عضيمه نشر المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية
(6) الكامل ص ٢١٧ جـ ١.
(7) الكامل ص ٧٩ جـ ١.
(8) المرجع السابق ص ٢٣١ جـ ١، ١٨٦ جـ ٢. ص ٣٢٨ جـ ٢.
(9) المرجع السابق ص ١٨ جـ ٢ نشر التجارية مطبعة الاستقامة سنة ١٩٥١.

وكما عرف الاستعارة[1] عرف التشبيه[2] وكان حديثه عنه مفصلاً وقسمه إلى أربعة أنواع: تشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد، وهو بعمله هذا يعتبر أول من قسم التشبيه إلى أربعة أنواع ومثل لكل نوع وبيَّن دوره في التعبير كما وضح أركانه وقال عنه: «والتشبيه جار كثير في كلام العرب حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد»[3] .

وتحدث عن الكناية وهي عنده على ثلاثة أنواع[4] كما ذكر معنى اللف والنشر، فتراه يعلق على قول عبيد الله بن عتبة: «ما أحسن الحسنات في آثار السيئات، وأقبح السيئات في آثار الحسنات بقوله: والعرب تلف الخبرين المختلفين ثم ترمي بتفسيرهما جملة ثقة بأن السامع يرد إلى كل خبره»[5] .

وفوق كل هذا نجد أن المبرد قد عرف البلاغة فقال: «إن حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم، حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاضدة شكلها، وأن يقرب بها البعيد، ويحذف منها الفضول»[6] .

ويذكر بلاغة الشعراء ويوازن بينهم ويفضل بعضهم على بعض ويجعل قول الرسول ﷺ فوق كلامهم فإذا ما وصل إلى القرآن الكريم جعله فوق هذا وذاك ـ يقول: «فإذا جاء أمر القرآن نظرت إلى الشيء

(١) المرجع السابق ص ٥٧ جـ ١.
(٢) المرجع السابق ص ٨٧ ـ ١٠١ جـ ١.
(٣) المرجع السابق ص ٦٩ جـ ٢.
(٤) المرجع السابق ص ٦,٥, جـ ١.
(٥) المرجع السابق ص ٧٥ جـ ١.
(٦) البلاغة للمبرد ص ٥٩ تحقيق د. رمضان عبد التواب الطبعة الأولى ١٩٦٥ دار العروبة.

الذي هو أوحد، والقول الذي هو منبت، ألا ترى أن الله جعله الحجة والبيان، والداعي والبرهان، وإنما وضع السراج للبصير لا الأعمى والمتعامي»[1].

ثم يوازن بينه وبين قول أحد الشعراء يقول: «قال أحد الشعراء في وصف قوم يحملون الشعر ولا يفهمونه قولاً أجاد فيه، وتقدم كلام كثير من المخلوقين: فقال:

زوامل للأشعار لا علم عندهم بجيدها إلا علم الأباعر
لعمرك ما يدري البعير إذا غدا بأوساقه أو راح ما في الغرائر

فهيهات هذا من قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا التَوْرَاةَ، ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[2].

وقالت الخنساء ترثي أخاها صخراً:

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي
وما يبكون مثل أخي ولكن أُعزّي النفس عنه بالتأسي

وقال الله عز وجل للمشركين: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ ٱليَومَ إِذْ ظَلَمْتُم أَنَّكُمْ فِي العَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾[3]، أي ما نزل بكم أجلُّ من أن يقع معه التأسي ونظر بعض إلى بعض.

قال «أردشير بن بابك» في عهده: «وقد قال الأولون منا: القتل أقل للقتل» يقول: إذا قتل القاتل امتنع غيره من التعرض للقتل، فهذا أحسن الكلام من كلام مثله، وقد اضطره لعلم الفهم ما يعني، ولو اعترض معترض، فقال: من القتل ما يهيج القتل، ويبعث عليه، فكان ذاك له، وإن لم يكن ما قصد له القائل.

(١) البلاغة للمبرد ص ٦٦.
(٢) سورة الجمعة آية ٥.
(٣) سورة الزخرف آية ٣٩.

فإذا جاء قوله جل وعز: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[1] جاء ما لا اعتراض عليه، ولا معارضة له، وقوله: ﴿يَا أُوْلِي الأَلْبَابَ﴾ خطران فتبارك الله الذي ليس كمثله شيء»[2].

فالمبرد يضع القرآن الكريم في الدّرجة العليا من البلاغة وهو عنده «لا يحمل على الضرورة بل على أشرف المذاهب»[3] و«هو محيط بكل اللغات الفصيحة»[4].

وللمبرد كتاب يسمى «قواعد الشعر» ذكره ابن النديم[5] والقفطي[6]، ولكنه لم يصل إلينا، وكنا نتمنى أن يصل إلينا لنعرف منه الأكثر عن القواعد التي وضعها للشعر والشعراء.

ونختم الحديث عن المبرد برده على الكندي حينما ادعى أن في اللغة العربية حشواً فقد روى ابن الأنباري عن الكندي المتفلسف أنه ركب إلى أبي العباس المبرد وقال له: «إني لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس، في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله لقائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم،

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٢) المرجع السابق ص ٦٦، ٦٧.
(٣) الكامل ص ٣٩ جـ ٢.
(٤) المرجع السابق ص ٧١ جـ ٢.
(٥) الفهرست لابن النديم ص ٨٨ ط ١٣٤٨ هـ.
(٦) انباه الرواة للقفطي ص ٢٥١ جـ ٣.

جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني»[1] وفي ذلك بيان لأضرب الخبر.

أما أبو العباس ثعلب فقد ألف لهذا الغرض كتابه (قواعد الشعر) تحدث فيه عن الشعر وأركانه وفنونه وأقسامه وذكر فيه بعض مسائل البلاغة كالتشبيه ثم مثَّل للتشبيه الجيد[2]، وذكر الإفراط والغلو في المعنى[3]، ولطافة المعنى، وهو عنده: الدلالة بالتعريض على التصريح ومن لطف المعنى أيضاً كل ما يدل على الإيماء الذي يقوم مقام التصريح لمن يحسن فهمه واستنباطه[4] ثم ذكر الاستعارة وعرفها بقوله: «وهو أن يستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه»[5] وقد مثل لها بأمثلة تعتبر من عيون الشعر العربي، ولعله قصد من ذلك أن يحتذيها الشعراء أو يتمرس بها طلاب الأدب، وتكلم عن حسن الخروج[6]، ومجاورة الأضداد[7] ويعرفه بقوله: «وهو ذكر الشيء مع ما يعدم وجوده» ويمثل له بمثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾[8] وواضح من هذا المثال أنه يريد به (الطباق)، ويذكر المطابق[9] ويعرفه بقوله: «وهو تكرير اللفظة بمعنيين مختلفين» وهذا التعريف منطبق على التجنيس، ثم تحدث عن اتساق النظم[10] وهو عنده: ما طاب قريضه، وسلم من السناد،

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٠٦ تحقيق المراغي الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ المطبعة العربية.
(٢) انظر قواعد الشعر لثعلب ص ٣٠، ٣١ بتحقيق د. خفاجي ط الأولى سنة ١٩٣٨م.
(٣) المرجع السابق ص ٣٩، ٤٠.
(٤) المرجع السابق ص ٤٣ - ٤٦.
(٥) قواعد الشعر ص ٤٧ - ٥٠
(٦) المرجع السابق ص ٥٠ - ٥٣.
(٧) المرجع السابق ص ٥٣.
(٨) سورة الأعلى آية ١٣.
(٩) قواعد الشعر ص ٥٦.
(١٠) المرجع السابق ص ٥٩.

والأقواء، والأكفاء، والإجازة والإبطاء وغير ذلك من عيوب الشعر وتكلم عن أبلغ الشعر، وكشف عن مذهبه في البيان واختار مذهب التوسط»[1] ومع كل ذلك لم تلق حكومة اللغويين والنحويين في الأدب قبولاً لدى الشعراء وأنصارهم، ورفضوا حكومتهم في الشعر واعتبروهم غرباء عن هذا الفن، فقد جاء في إعجاز القرآن للباقلاني ما نصه: «ذكر الحسن بن عبد الله أنه أخبره بعض الكتاب عن علي بن العباس قال: حضرت مع البحتري مجلس عبيد الله بن عبد الله بن طاهر: وقد سأل البحتري عن أبي نواس، ومسلم بن الوليد أيهما أشعر؟ فقال البحتري: أبو نواس أشعر، فقال عبيد الله: إن أبا العباس ثعلباً لا يطابقك على قولك ويفضل مسلماً، فقال البحتري: ليس هذا من عمل ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من وقع في سلك الشعر إلى مضايقه، وانتهى إلى ضروراته، فقال عبيد الله: وريت بك زنادي يا أبا عبادة، وقد وافق حكمك حكم أخيك بشار بن برد في جرير والفرزدق أيهما أشعر فقال: جرير أشعرهما، فقيل له بماذا؟ فقال: لأن جريراً يشتد إذا شاء، وليس كذلك الفرزدق، لأنه يشتد أبداً، فقيل له: فإن يونس وأبا عبيدة يفضلان الفرزدق على جرير، فقال ليس هذا من عمل أولئك القوم، إنما يعرف الشعر من يضطر إلى أن يقول مثله»[2].

لم تفلح إذن حكومة اللغويين والنحويين في الشعر، ولم يخضع لهم شعراء البديع وتمادى بعضهم في غيه وادعى أن البديع طارىء على اللغة

(١) المرجع السابق ص ٦٣.
(٢) اعجاز القرآن للباقلاني تحقيق خفاجي. ص ١٤٧، ١٤٨ وانظر العمدة ص ١٠٤ جـ ٢ تحقيق محي الدين.

العربية، وإنهم المخترعون له، وتطرف الملحدون منهم وادعوا أن في قدرتهم الإتيان بمثل القرآن أو أحسن منه[1]، وكان من الكتاب من يدعي للبحتري الإعجاز غلواً كما كانت الملحدة تستظهر بشعره، وتتكثر بقوله، وتدعي كلامه من شبهاتهم، وعباراته مضافاً إلى ما عندهم من ترهاتهم [2].

وقد تصدى لهؤلاء جميعاً الخليفة العباسي عبد الله بن المعتز بن المتوكل المتوفي سنة ٢٩٦هـ أحد الشعراء العلماء ومن رجال البديع، أخذ الأدب عن أبي العباس المبرد وأبي العباس ثعلب وغيرهما[3]، وهو صاحب كتاب البديع الذي يقول عنه في ثنايا الكتاب أنه صنفه سنة أربع وسبعين ومائتين[4].

وقد أخذ منذ السطور الأولى فيه يعلن أنه ألفه ليدل دلالة قاطعة على أن ما أتى به المحدثون وأكثروا فيه مما يسمى بديعاً موجود في القرآن الكريم والحديث النبوي وشعر الجاهليين والإسلاميين يقول في صدر كتابه: «قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله ﷺ، وكلام الصحابة، والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع، ليعلم أن بشاراً ومسلماً، وأبا نواس، ومن تقيلهم (أشبههم) وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى

---

(١) من تاريخ الألحاد للدكتور بدوي نشر مكتبة النهضة سنة ١٩٤٥ القاهرة.

(٢) انظر اعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٦٨.

(٣) ابن خلكان ص ٢٦٣ جـ ٢ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٧م نشر مكتبة النهضة

(٤) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ص ٦٨٩. الطبعة الأولى دار العهد الجديد للطباعة.

هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سُمِّي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه»[1].

ثم يقول: «وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع»[2].

إن أهمية كتاب «البديع» لابن المعتز ترجع في رأينا إلى ما يأتي:

أولاً:

إنه دفاع عن الأدب العربي القديم، وهو في حقيقة الأمر دفاع عن قضية الإعجاز أولاً وأخيراً، لأن القرآن الكريم نزل متحدياً لهذا الأدب وفي إهداره والنيل منه نقض لحقيقة الإعجاز.

ثانياً:

إن في تمثيله لأنواع البديع وجعله شواهد القرآن الكريم في صدر أمثلته هو اعتراف منه أن القرآن الكريم في الدرجة العليا من البلاغة.

ثالثاً:

إن الكتاب اعتراف منه بأن طريقة أبي تمام ومن تبعه قد أفسدت اللغة كما أن رفضه لطريقة أبي تمام في شعره - كما بينا فيما سبق - حرص منه وتأكيد على سلامة اللغة العربية أداة فهم القرآن الكريم وبيان سر إعجازه.

---

(١) ابن المعتز وتراثه في الأدب ص ٦١٠، ٦١١.
(٢) المرجع السابق ص ٦١٣.

يقول: «ثم أن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف»[1] ثم يشير إلى طريقة المتقدمين وهي المثلى في نظره فيقول: «وإنما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيت والبيتين في القصيدة، وربما قرئت من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، وكان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادراً ويزداد حظوة بين الكلام المرسل»[2].

رابعاً:

إنه كشف للنقاد طريق الحكم الصحيح على الأدب وبيان قيمته وذلك باتباع الطريقة التاريخية التي تهتم بدراسة نصوص كل مرحلة على حدة ثم الحكم على ضوء نتائج هذه الدراسة، وهذا ظاهر من تمثيله لكل نوع من أنواع البديع بأمثلة من القرآن الكريم أولاً - إن وجد - ثم من الحديث النبوي والشعر العربي القديم وشعر المحدثين.

خامساً:

تنبيه الأذهان إلى أن محاسن الكلام كثيرة لا تحصى ففتح لعلماء البديع الباب على مصراعيه للبحث والتنقيب عن هذه المحاسن وأباح لهم أن يسموه بديعاً إذا شاؤوا يقول: «ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر ومحاسنها كثيرة لا ينبغي للعالم أن يدعي الإحاطة بها حتى

(١) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان ص ٦١١.
(٢) المرجع السابق نفسه.

تتبرأ من شذوذ بعضهما عن علمه وذكره، وأحببنا لذلك أن تكثر فوائد كتابنا للمتأدبين، ويعلم الناظر أنا اقتصرنا بالبديع على الفنون الخمسة اختياراً من غير جهل بمحاسن الكلام، ولا ضيق في المعرفة، فمن أحب أن يقتدي بنا ـ ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة، فليفعل، ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع ولم يأت غير رأينا فله اختياره»[1].

سادساً:

منهجه في البحث وخاصة حينما يأتي بالبديع المستحسن ثم يردفه بالمعيب ولعله بذلك يقصد خلق روح المقارنة والموازنة بين جيد الكلام وبين رديئه، فيتمسك الأديب بالكلام الجيد ويتمرس به ويتجنب الكلام المعيب ويسقطه من حسابه.

يقول بعد أن ساق أمثلة للمعيب المردود من الاستعارة: «إنما نخبر بالقليل ليعرف فيجتنب»[2].

هذا وإن كنا رأينا قريباً من هذا عند الجاحظ حينما فتح باباً في كتابه «البيان والتبيين» أورد فيه أمثلة للكلام المعيب[3] ولكن فرق بينه وبين ابن المعتز الذي ميَّز وفصَّل وقارن.

فواضح مما سبق أنه لا يمكن المقارنة بين ابن المعتز من ناحية، وبين من سبقه كالجاحظ وابن قتيبة والمبرد وثعلب من ناحية أخرى من

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨٩.

(٢) ابن المعتز وتراثه ص ٦٤٢.

(٣) انظر باب اللحن من كتاب البيان والتبيين جـ ٢ ص ٢١٠.

حيث عدد الألوان البديعية فإن في أمثال هذه المقارنة اجحافاً لابن المعتز وهضماً لجهوده.

ولكن المقارنة الصحيحة في نظرنا تكون من حيث النتائج والآثار التي ترتبت على عمل كل منهم وإن كنا لا ننكر أثر السابقين ونتائجهم في دراسة الأدب العربي ونقده ولكن ابن المعتز قد أربى عليهم جميعاً، وظهر أثر كتابه «البديع» واضحاً في الكتب التي ألفت بعده ككتاب «الصناعتين» لأبي هلال العسكري، و«الموازنة بين الطائيين» للآمدي و«العمدة» لابن رشيق، و«بديع القرآن» لابن أبي الإصبع المصري، وغيرها.

وسنرى أثره قريباً في توجيه الرماني حين كتب بيان وجه الإعجاز القرآني، لذلك لم يعد الصواب حينما قال: «وما جمع فنون البديع، ولا سبقني إليه أحد»[1]، ولم يخطىء المتقدمون ومن تبعهم من المتأخرين حينما عدُّوه أول من ألف في البديع، وليس معنى ذلك أن كتاب «البديع» مقطوع الصلة عن الدراسات السابقة حول الأدب العربي ونقده، حتى يقال: من أين أتى به؟

فالكتاب عربي في مادته فشواهده مستمدة من شواهد السابقين ومنهجه عربي أملاه التفكير العقلي لدى المسلمين حول إعجاز القرآن وقيمة الأدب العربي القديم وطريقة العرب في كلامها.

هذا والبديع عند ابن المعتز ليس ما تعارف عليه المتأخرون من وجوه تحسين الكلام اللفظية والمعنوية، وإنما هو مصطلح عام يطلق على كثير من مصطلحات البلاغة كالاستعارة والجناس والطباق وغيرها.

(١) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان ص ٦٨٨، ٦٨٩.

بقي شيء آخر ينبغي علينا ذكره قبل أن نسرد ألوان البديع عنده ـ وهو تقسيم الكتاب إلى البديع وهو الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة ورد إعجاز الكلام على ما تقدمها والمذهب الكلامي وإلى محسنات وهي ثلاثة عشر محسناً عددها في كتابه منها: الالتفات والتشبيه ولزوم ما لا يلزم والكناية والتعريض وغيرها.

ولعل السر في هذا التقسيم أن الأنواع الخمسة التي ذكرها تحت اسم البديع كانت بارزة وواضحة في أشعار البديعيين وكانت موضع جدل بين أنصار القديم وأنصار الحديث.

أما أنواع المحسنات الأخرى فكان الجدل حولها قليلاً أو معدوماً إلى وقت ابن المعتز.

ويرى المرحوم الدكتور إبراهيم سلامة أن السر في هذا التقسيم يرجع إلى كثرة النوع الأول ـ أي البديع ـ في الشعر أما القسم الثاني ـ أي المحسنات ـ فعام بين الشعر والنثر.

وإلى أن الأصناف الخمسة الأولى عرفها الشعراء وعرفها الجاحظ قبل ابن المعتز فليس له في العثور عليها من فضل إلا ردها إلى الشعر القديم، ليرد على الشعراء المجددين دعوتهم في التجديد، أما صنوف القسم الثاني فمن اختراعه وحده، وقف عليها لما تتبع أشعار القدامى والمحدثين ودونها قبل أن يدونها غيره، وأطلق عليها أسماء لم تكن معروفة قبله في مصطلحات البلاغيين لذلك فصل بين القسمين ليقول: هذا لكم وهذا لي، وهذا منكم وهذا مني[1].

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ١٣٤ وما بعدها.

وهذا الرأي بعيد لأنه مخالف للواقع الذي وضحناه فيما مضى من البحث.

ولم يقتنع به أحد[1] المحدثين، وقد علل عدم اقتناعه بما ملخصه: «إن القسم الأول والثاني يأتيان في النثر والشعر كثيراً، ولا نستطيع أن نقرر أن هذا النوع أكثر استعمالاً، وذلك اللون أقل شيوعاً إلا بعد استقراء شامل للفنين، ونظرة واحدة إلى الشواهد التي أوردها في القسمين لا تؤيد ما ذهب إليه.

أما الشطر الثاني من التعليل فكان الأول لا يمكن التسليم به، لأن الأنواع التي ذكرها ابن المعتز لم تكن من اختراعه، فقد ذكر بعضها من سبقه»[2] وزادوا عليه ألواناً.

والآن فإلى الألوان التي ذكرها ابن المعتز في كتابه «البديع» وعددها ثمانية عشر لوناً قسمها إلى قسمين:

القسم الأول خمسة أنواع أطلق عليها اسم البديع وهي:

١ ـ الاستعارة:

بدأ بها الكتاب وعرفها بقوله: «هي استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها»[3].

وهو تعريف ما زال يشبه تعريف الجاحظ الذي عرفها بقوله: تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه «ولم يحاول أن ينتفع بتعريف ابن قتيبة

(١) الدكتور أحمد مطلوب في كتابه بلاغة السكاكي.
(٢) انظر بلاغة السكاكي للدكتور أحمد مطلوب ص ٨٩ منشورات مكتبه النهضة ببغداد.
(٣) ابن المعتز وتراثه في النقد ص ٦١٢.

الذي كشف فيه عن الصلة بين الكلمة الحقيقية والكلمة المجازية كما لم يزد عليه وقد مثل لها من القرآن الكريم بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾[1] .

ومن الحديث بقول النبي ﷺ: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعة طار إليها»[2].

ومن كلام الصحابة بمثل قول علي رضي الله عنه في كتابه إلى ابن عباس وهو عامله على البصرة في بعض كلامه: «أرغب راغبهم واحلل عقد الخوف عنهم»[3] .

ومن الشعر القديم قول امرىء القيس:

وليل كموج البحر مرخ سدوله ... علَيَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف إعجازاً وناء بكلكل

ويعلق على هذا البيت بما يعد كشفاً لقرينة الاستعارة يقول: «هذا كله من الاستعارة، لأن الليل لا صلب له ولا عجز»[4] .

ويقول النابغة:

وصدر أراح الليل عازب همه ... تضاعف فيه الحزن من كل جانب

ويعلق عليه بكشفه عن اللفظ المستعار والمستعار منه يقول: «أراد قوله: أراح الليل عازب همه، هذا مستعار من إراحة الراعي الإبل إلى مباءتها، أي موضع تأوي إليه»[5] .

---

(١) سورة مريم اية ٤ .
(٢) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان ص ٦١٣.
(٣) المرجع السابق ص ٦١٤.
(٤) المرجع السابق ص ٦١٨.
(٥) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد ص ٦٢٠

ومن كلام المحدثين وأشعارهم بمثل قول مالك بن دينار: «القلب إذا لم يكن فيـه فكرة حرب»[1].

وبمثل قول أشجع:

تعض بـأنياب المنـايا سيـوفـه وتشرب من أخلاف كل وريد[2]

وبعد أن ذكر أمثلة كثيرة للاستعارة المستحسنة ختم الباب بذكر المعيب منها من مثل قول الطائي:

فضـربت الشتاء في أخـدعيـه ضربة غادرته عـوداً ركوبـاً[3]

هذا والأمثلة التي ذكرها ابن المعتز للاستعارة المستحسنة تشمل التصريحية والمكنية والأصلية والتبعية.

٢ ـ التجنيس:

وقد عرفه بقوله: هو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف الأصمعي كتاب الأجناس عليها.

وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو، فمنه[4]:

ما تكون الكلمة تجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها مثل قول الشاعر:

يوم خلجت على الخليج نفوسهم[5]

(١) المرجع السابق ص ٦٢٧، ٦٢٨.
(٢) المرجع السابق ص ٦٣٨.
(٣) المرجع السابق ص ٦٤٤.
(٤) المرجع السابق ص ٦٤٤، ٦٤٥.
(٥) خلج يخلج من باب ضرب: طعنت ص ١٨٦ جـ ١ من القاموس المحيط للفيروز ابادي مادة=

أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى مثل قول الله تعالى: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1] ومثل قول الرسول: «الظلم ظلمات»[2].

ثم يسير على منهجه الذي رسمه لنفسه فيمثل له من كلام القدماء والمحدثين ثم يذكر في النهاية أمثلة للمعيب منه، وإن كان يطلقه على ما اتحد في المعنى، أو اختلف من غير تفرقة بينهما.

٣ ـ المطابقة:

ينقل لها تعريف الخليل[3] رحمه الله وهو: يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد، وكذلك قال أبو سعيد[4] ثم قال[5]: فالقائل لصاحبه «أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان» قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب وقال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[6] ثم يسير على طريقته التي أشرنا إليها.

= (خلج) الطبعة الخامسة سنة ١٣٧٣ هـ/١٩٥٤ نشر التجارية الكبرى.

(١) سورة النمل آية ٤٤.

(٢) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد ص ٦٤٥.

(٣) هو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي امام النحاة ولد سنة ١٠٠ وتوفي سنة ١٧٠ هـ وقيل سنة ١٧٥ ابن خلكان ص ١٥ جـ ٢.

(٤) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد ص ٦٦١.

(٥) المرجع السابق نفسه.

(٦) سورة البقرة آية ١٧٩.

٤ ـ رد إعجاز الكلام على ما تقدمها:

قسمه[1] إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يوافق آخر كلمة فيه آخر كلمة في نصفه الأول مثل قول الشاعر:

تلقى إذا ما الأمر كان عرمرماً   في جيش رأى لا يقل عرمرم

٢ ـ ما يوافق آخر كلمة منه أول كلمة في نصفه الأول كقوله:

سريع إلى ابن العم يشتم عرضه   وليس إلى داعي الندى بسريع

٣ ـ ومنه ما يوافق آخر كلمة فيه بعض ما فيه كقول الشاعر:

عميد بني سليم أقصدته   سهام الموت وهي له سهام

ومثل له من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ٱنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾[2] ثم يسير فيه على النهج السابق من حيث التمثيل ولعل ابن المعتز هو أول من تعرض لهذا النوع فيما نعلم.

٥ ـ المذهب الكلامي:

نقل تسميته عن الجاحظ وقال[3]: «وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئاً، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

ويمثل له بقول أبي الدرداء: إن أخوف ما أخاف عليكم أن يقال: علمت فماذا عملت وبقول الفرزدق:

---

(١) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد ص ٦٦٧، ٦٧٨.

(٢) سورة الإسراء آية ٢١.

(٣) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد ص ٦٨٤.

لكل امرىء نفسان نفس كريمة وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها
ونفسك من نفسيك تشفع للندى إذا قل من أحرارهن شفيعها

وواضح من تمثيله له أنه غير المذهب الكلامي المعروف لدى المتأخرين والذين - يعرفونه بقولهم: أن يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام[1] ويمثلون له بقول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

أما القسم الثاني ويسميه: «محاسن الكلام والشعر» ذكر منها ثلاثة عشر لوناً:

١ - الالتفات:

عرفه بقوله[3]: «هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الاخبار وعن الأخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك» ويمثل له بقول الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾[4]وهذا ما عرف بالالتفات في عرف المتأخرين وقد أشار إليه أبو عبيدة والفراء والمبرد من قبل.

وقد ذكر ابن المعتز نوعاً آخر للالتفات يقول عنه[5]: «ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر ويمثل له بقول جرير:

متى كان الخيام بذي طلوح سقيت الغيث أيتها الخيام

(١) الايضاح ضمن شروح التلخيص ص ٣٦٨، ٣٦٩ جـ ٤ طبع الحلبي.
(٢) سورة الأنبياء آية ٢٢.
(٣) ابن المعتز وتراثه في النقد ص ٦٨٩، ٦٩٠.
(٤) سورة يونس آية ٢٢.
(٥) المرجع السابق نفسه.

أتنسى يوم تصقل عارضيها   بعود بشامة سقي البشام

. ويقول إبن رشيق: «وحكي عن إسحاق الموصلي أنه قال: قال لي الأصمعي: أتعرف التفات جرير؟ قلت: وما هو؟ فأنشدني:

أتنسى إذ تودعنا سليمى   بعود بشامة سقي البشام

ثم قال: أما تراه مقبلاً على شعره، إذ التفت إلى البشام فدعا له»[1] ويسميه المتأخرون[2] الاعتراض «فأنت ترى أن الأصمعي قد سبق إلى هذا النوع وإلى تسميته فأخذ ابن المعتز هذه التسمية ونوعها إلى النوعين السابقين»[3].

٢ ـ الاعتراض:

يقول[4] عنه: «ومن محاسن الكلام أيضاً والشعر اعتراض كلام في كلام لم يتمم معناه ثم يعود إليه فيتممه في بيت واحد ومثل له بقول كثير:

لو أن الباخلين ـ وأنت منهم ـ   رأوك تعلموا منك المطالا

وهو عند المتأخرين من صور الإطناب.

٣ ـ الرجوع:

عرفه بقوله[5]: «وهو أن يقول شيئاً ويرجع عنه كقول بشار:

نبئت فاضح أمه يغتابني   عند الأمير وهل عليه أمير

وقد سبقه إلى هذا أبو عبيدة كما أسلفنا».

---

(١) العمدة جـ ٢ ص ٤٦.

(٣،٢) الصبغ البديعي في اللغة العربية لاستاذنا الدكتور أحمد موسى ص ١٣٦.

(٥،٤) ابن المعتز وتراثه في النقد ص ٦٩١.

٤ - حسن الخروج:

ومن محاسن الكلام والشعر عنده[1] حسن الخروج من معنى إلى معنى، ومن أمثلته التي ساقها قول بعضهم:

إذا ما اتقى الله الفتى وأطاعه   فليس به بأس وإن كان من جرم

ويسميه المتأخرون الاستطراد.

٥ - تأكيد المدح بما يشبه الذم[2]:

وقد مثل له بقول الذبياني:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتائب

ويقول الجعدي:

فتى كملت أخلاقه غير أنه   جواد فما يبقى من المال باقياً

٦ - تجاهل العارف[3]:

كقول زهير:

وما أدري وسوف أخال أدري   أقوم آل حصن أم نساء

٧ - الهزل يراد به الجد[4]:

كقول أبي نواس:

إذا ما تميمي أتاك مفاخراً   فقل عد عن ذا كيف أكلك للضب

(١) المرجع السابق ص ٦٩٢.
(٢) المرجع السابق ص ٦٩٤
(٣) ابن المعتز وتراثه في النقد ص ٦٩٤.
(٤) المرجع السابق ص ٦٩٥.

٨ ـ **حسن التضمين**[1]:

ومن أمثلته له قول الأخطل:

ولقد سما للخرمي فلم يقل بعد الوغى «ولكن تضايق مقدمي»

والبيت تضمين لبيت عنترة:

إذ يتقون بي الأسنة لم أخم عنها ولكني تضايق مقدمي

وقد ذكره الجاحظ كما وضحنا فيما سبق ولكن ابن المعتز له التسمية والتمثيل من الشعر.

٩ ـ **التعريض والكناية**[2]:

التعريض والكناية من المصطلحات البلاغية التي ظهرت مبكراً فقد رأيناها عند كل من تعرضنا لهم حتى الآن، فليس لابن المعتز فيهما من فضل إلا الأمثلة التي ساقها لهما والذي يبدو منها أنهما مترادفتان على معنى واحد.

١٠ ـ **الافراط في الصفة**[3]:

ذكره ابن المعتز ومن أمثلته التي ساقها قول أبي نواس:

ملك أغر إذا احتبى بنجاده غمر الجماجم والسماط قيام

١١ ـ **حسن التشبيه**[4]:

لم يؤد فيه على من سبقه، ولم يتعرض لبيان أركانه ولا وجه النسبة

(١) المرجع السابق ص ٦٩٦.
(٢) المرجع السابق ص ٦٩٧.
(٣) المرجع السابق ص ٦٩٩.
(٤) ابن المعتز وتراثه في النقد ص ٧٠٣.

ولكن نبه على أحسنه، يقول[1]: ومن عجائب التشبيه قول عدي بن الرقاع:

تــزجي أغن كـأن أبــرة روقــه   قلم أصـاب من الـدواة مدادهـا

١٢ - قال ابن المعتز[2].

ومن أعنات الشاعر نفسه في القوافي وتكلفه من ذلك ما ليس له «وساق له امثلة كلها تنطبق على لزوم ما لا يلزم والتي منها قول الشاعر:

يقـولون في البستـان للعين لـذة   وفي الخمر والماء الذي غير آسن
فان شئت أن تلقى المحاسن كلها   ففي وجه من تهوى جميع المحاسن

١٢ - حسن الابتداء[3]:

مثل له بقول النابغة::

كليني لهم يـا أميـمــة نـاصب   وليـل أقـاسيه بـطيء الكـواكب

هذه هي الألوان التي ذكرها ابن المعتز في كتابه «البديع» وهو عمل كان له أثره البعيد المدى في حركة النقد التي نشطت في القرن الرابع الهجري سواء من ناحية الحكم على الكلام الفني أو من ناحية زيادة المقاييس البلاغية.

وهذا ما يأتيك بيانه في الباب التالي بمشيئة الله...

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠٨.
(٢) المرجع السابق ص ٧١٢، ٧١٣.
(٣) المرجع السابق ص ٧١٣.

الباب الثاني

قضية الاعجاز القرآني وازدهار الدراسات البلاغية

الفصل الأول:

المحسنات البديعية أو وجوه البلاغة في القرن الرابع الهجري.

ومحاولة تعليل وجه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بها.

الفصل الثاني:

رفض استقلال ألوان البديع أو وجوه البلاغة بالكشف عن وجه إعجاز القرآن البلاغي والتمهيد لنظرية النظم.

الفصل الثالث:

نظرية النظم وثراء البلاغة العربية.

الفصل الأول

المحسنات البديعية أو وجوه البلاغة في القرن الرابع الهجري ومحاولة تعليل وجه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بها

جاء القرن الرابع الهجري، ولا تزال قضية الإعجاز تدفع العلماء إلى استنباط المحسنات البديعية وتعميقها، لتتوسل بذلك إلى تعليل وجه الإعجاز البلاغي، ليدرك الناس كيف بلغ القرآن حد الإعجاز.

وقد استفاد علماء هذا القرن بجهود السابقين حول الدفاع عن النظم القرآني وخاصة ابن المعتز، فظهرت حركة النقد المنظم، وبلغت درجة سامية.

ولعل من الأجدر بنا ـ قبل بيان أثر قضية الإعجاز في المحسنات البديعية ـ أن نلم بما استفادته تلك المحسنات من جهود نقاد الشعر في هذا القرن.

وأول ما يلقانا منهم: قدامة بن جعفر[1] المتوفي سنة ٣٣٧ للهجرة، الذي ألف من أجل هذا الغرض كتابه: «نقد الشعر» وقد استهله بقوله: «العلم بالشعر ينقسم أقساماً، فقسم ينسب إلى علم عروضه ووزنه، وقسم ينسب إلى علم معانيه ومقاطعه، وقسم ينسب إلى علم غريبه ولغته، وقسم ينسب إلى علم معانيه والمقصد به، وقسم ينسب إلى علم جيده ورديئه.

(١) معجم الأدباء لياقوت ص ١٢ ـ ١٥ جـ ١٧ مراجعة وزارة المعارف طبع دار المأمون.

وقد عنى الناس بوضع الكتب في القسم الأول، وما يليه إلى الرابع عناية تامة[1]، . . أما القسم الأخير وهو: «علم جيد الشعر من رديئه، فان الناس يخطبون في ذلك منذ تفقهوا في العلوم، فقليلاً ما يصيبون»[2].

ثم حدّد الشعر بقوله: «إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»[3] ثم مضى يخرج محترزات التعريف، بطريقة تدل على اتصاله بالفلسفة اليونانية ولاسيما المنطق، ثم حكم على الشعر بأنه صناعة كسائر الصناعات[4]، وأن ما هذا سبيله له «طرفان أحدهما: غاية الجودة، والآخر: غاية الرداءة، وحدود بينهما تسمى الوسائط، ولكل من ذلك أسباب: فالشعر الجيد هو الذي اجتمعت فيه أسباب الجودة وخلا من الخلال المذمومة بأسرها، والشعر الردىء هو الذي اجتمعت فيه أسباب الرداءة، وخلا من الصفات المحمودة، وما يجتمع فيه من الحالين أسباب ينزل له اسم بحسب قربه من الجيد أو من الردىء أو وقوعه في الوسط الذي يقال لما كان فيه: صالح أو متوسط، أو لا جيد ولا ردىء»[5].

ولكي يبين أسباب الجودة، والرداءة، يذكر أن عناصر الشعر أربعة[6]:

١ ـ اللفظ
٢ ـ الوزن
٣ ـ القافية

---

(١) نقد الشعر لأبي الفرج قدامة بن جعفر ص ٩ بتحقيق كمال مصطفى الطبعة الأولى مكتبة الخانجي مصر.
(٢) المرجع السابق ص ١٠.
(٣) المرجع السابق ص ١١.
(٤) المرجع السابق ص ١١، ١٢.
(٥) نقد الشعر ص ١٢، ١٣.
(٦) المرجع السابق ص ١٨.

٤ ـ المعنى

ثم يذكر ائتلاف هذه العناصر مع بعضها فينتج عنده أربعة ائتلافات هي[1]:

١ ـ ائتلاف اللفظ مع المعنى.
٢ ـ ائتلاف اللفظ مع الوزن.
٣ ـ ائتلاف المعنى مع الوزن.
٤ ـ ائتلاف المعنى مع القافية.

ثم يتكلم عن الثمانية، ويخرج من كل هذا بعشرين لوناً من ألوان البديع، سنذكرها مرتبة على حسب ورودها في كتابه وهي:

١ ـ الترصيع:

وهو من نعوت الوزن، ويعرفه بقوله: «وهو أن تتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه بـه أو جنس واحد في التصريف»[2] وهو موجود في أشعار القدماء والمحدثين ثم ساق له الأمثلة ـ ويرى أن الترصيع إنما يحسن إذا اتفق له في البيت موضع يليق به، فانه ليس في كل موضع يحسن، ولا على كل حال يصلح، وإذا تواتر في الأبيات كلها دل على تعمد وأبان عن تكلف[3]، وهو مذكور عند الجاحظ باسم الازدواج كما مرّ بنا.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠.
(٢) نقد الشعر ص ٣٢.
(٣) المرجع السابق ص ٣٨.

٢ ـ التشبيه[١]:

وهو عنده من المعاني الدال عليها الشعر، ويعرفه بقوله: «التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها «ثم أشار إلى أن أحسن التشبيه ما كان بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما إلى حال الإتحاد.

ثم ساق أمثلة للتشبيهات الحسان وعلق عليها ببيان المشبه والمشبه به والجهة المشتركة بينهما التي قصدها الشاعر من إيراد تشبيهه.

ثم يذكر[٢] أنه: قد يقع في التشبيه تصرف إلى وجوه تستحسن، فمنها: أن تجمع تشبيهات كثيرة في بيت واحد وألفاظ يسيرة، ومنها أن يشبه شيء بأشياء في بيت أو لفظ قصير، ومنها: أن يشبه شيء في تصرف أحواله بأشياء تشبهه في تلك الأحوال ويجعل من أبواب التصرف في التشبيه أن يكون الشعراء قد لزموا طريقة واحدة من تشبيه شيء بشيء، فيأتي الشاعر من تشبيهه بغير الطريق التي أخذ فيها عامة الشعراء «وهو في كل ذلك يسوق الأمثلة. وتحليله لها منصب على إصابة التشبيه للمعنى الذي قصده الشاعر.

٣ ـ صحة التقسيم:

وهي عنده من نعت ما يعم جميع المعاني الشعرية، ثم يقول في تعريفها: «وهي أن يبتدىء الشاعر فيضع أقساماً فيستوفيها ولا يغادر قسماً

(١) نقد الشعر ص ١٠٨.

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ ـ ١١٨.

منها، مثال ذلك نصيب يريد أن يأتي بأقسام جواب المجيب عن الاستخبار:

فقال فريق القوم: لا، وفريقهم نعم، وفريق قال: ويحك لا أدري.

ثم يعلق على هذا البيت بقوله: «فليس في أقسام الإجابة عن مطلوب إذا سئل عنه غير هذه الأقسام[1]. ثم يسوق بقية الشواهد، وقد رأيناها سابقاً عند الجاحظ.

٤ ـ صحة المقابلة:

وهي عنده من أنواع المعاني وأجناسها أيضاً ويعرفها بقوله[2]: «هو أن يصنع الشاعر معاني يريد التوفيق بين بعضها وبعض والمخالفة فيأتي في أفق بما يوافق، وفي المخالف بما يخالف على الصحة، أو يشرط شروطاً، ويعدد أحوالاً في أحد المعنيين، ـ فيجب أن يأتي فيما ما يوافقه بمثل الذي شرطه وعدده، وفيما ما يخالف بضد ذلك «فشمل هذا التعريف أيضاً ما عرف عند المتأخرين باسم مراعاة النظير أو التناسب وهي أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه إلّا بالتضاد[3] ثم يسوق الأمثلة ويعلق عليها.

٥ ـ صحة التفسير:

وهي من أنواع المعاني أيضاً ويعرفها بقوله: «وهو أن يضع الشاعر معاني يريد أن يذكر أحوالها في شعره الذي يصنعه، فاذا ذكرها أتى بها من

(١) المرجع السابق ص ١٣١ ـ ١٣٣.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٣ ـ ١٣٥.
(٣) الايضاح ضمن شروح التلخيص جـ ٤ ص ٣٠١.

غير أن يخالف معنى ما أتى به منها ولا يزيد أو ينقص، مثل قول الفرزدق:

لقد خنت قوماً لو لجأت إليهم   طريد دم أو حاملاً ثقل مغرم

فلما كان هذا البيت محتاجاً إلى تفسير قال:

لألفيت فيهم مطعماً ومطاعناً   وراءك شزراً بالوشيح المقوم

ففسر قوله: حاملاً ثقل مغرم بقوله: أن يلق فيهم من يطاعن دونه ويحميه»[1] ثم ساق بقية الشواهد مبيناً مواضع التفسير.

٦ ـ التتميم[2]:

يقول: ومن أنواع نعوت المعاني التتميم: وهو أن يذكر الشاعر المعنى فلا يدع من الأحوال التي تتم بها صحته وتكمل معها جودته شيئاً إلا أتى به ثم يسوق له الأمثلة منها قول نافع بن خليفة الغنوي:

رجال إذا لم يقبل الحق منهم   ويعطوه عاذوا بالسيوف القواطع

ويقول: فما تمت جودة المعنى إلا بقوله: «يعطوه» وإلا كان المعنى منقوص الصحة «وسماه المتأخرون بالتكميل أو الاحتراس وجعلوه من صور الأطناب[3].

٧ ـ المبالغة[4]:

وهي من أنواع نعوت المعاني وحدّدها بقوله: «وهي أن يذكر الشاعر

(١) نقد الشعر ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٦ ـ ١٣٩.
(٣) انظر الايضاح ضمن شروح التلخيص جـ ٣ ص ٢٣١.
(٤) نقد الشعر ص ١٣٩ ـ ١٤١.

حالاً من الأحوال في شعر لو وقف عليها لأجزأه ذلك في الغرض الذي قصده فلا يقف حتى يزيد في معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون أبلغ فيما قصد ثم يسوّق لها الأمثلة ثم يشرحها.

٨ ـ التكافؤ(١):

وهو من نعوت المعاني عنده أيضاً، وعرفه بقوله: «وهو أن يصف الشاعر شيئاً أو، يذمه، ويتكلم فيه أي معنى كان فيأتي بمعنيين متكافئين، والذي أريد بقولي متكافئين في هذا الموضع أي متقاومين، أما من جهة المصادرة أو السلب والإيجاب أو غيرهما من أقسام التقابل، وساق له الأمثلة التي منها قول حميد بن ثور:

فلم أر محزوناً لـه مثل صـوتها   ولا عـربياً شـاقه صـوت أعجـما

فقوله: عربي وأعجم، تكافؤ.

فواضح من التعريف ومن هذا المثال وغيره أنه ينطبق على لون الطباق الذي عرض له ابن المعتز وسماه ثعلب مجاورة الأضداد كما أسلفنا.

وقد لامه الآمدي على مخالفته لابن المعتز في التسمية(٢).

٩ ـ الالتفات(٣):

وهو من نعوت المعاني عنده، وقد قال في تعريفه: «وهو أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فكأنه يعترضه أما شك فيه أو ظن بأن راداً يرد عليه

(١) نقد الشعر ص ١٤١ ـ ١٤٤.
(٢) انظر الموازنة للآمدي ص ٢٥٧ بتحقيق محي الدين الطبعة الثالثة مطبعة السعادة سنة ١٩٥٩.
(٣) نقد الشعر ص ١٤٤.

قوله أو سائلاً يسأله عن سببه فيعود راجعاً إلى ما قدّمه، فأما أن يذكر سببه أو يحل الشك فيه، وقد ساق له الأمثلة وكشف عن موضع الالتفات فيها وكلها تدل على أنه نوع من نوعي الاعتراض عند ابن المعتز.

١٠ ـ المساواة[١]:

وهي عنده من أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى، وقد عرفها بقوله: «وهو أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، ثم يقول عنها: «وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعض الكتاب رجلاً فقال: كانت الفاظه قوالب لمعانيه، أي هي مساوية لها لا يفضل أحدهما على الآخر.. ثم ساق لها الأمثلة ولم يعلق عليها.

١١ ـ الاشارة[٢]:

وهي عنده من أنواع ائتلاف اللفظ والمعنى، وعرفها بقوله: «وهو أن يكون اللفظ، القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليها، كما قال بعضهم وقد وصف البلاغة فقال: هـي لمحة دالة ثم ساق لها الشواهد.

١٢ ـ الأرداف[٣]:

وقد جعله من أنواع ائتلاف اللفظ والمعنى، وحدّده بقوله: «وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك

(١) المرجع السابق ص ١٤٨.
(٢) نقد الشعر ص ١٥١.
(٣) المرجع السابق ص ١٥٤.

المعنى بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع، بمنزلة قول الشاعر:

بعيـدة مهوى القـرط أما لنـوفل أبـوها وأمـا عبد شمس فهـاشم

ثم علق على هذا البيت بقوله: «وإنما أراد الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد وهو بعد مهوى القرط..

والارداف نوع من أنواع الكناية، وقد قصر المتأخرون اسم الكناية عليه.

١٣ ـ التمثيل[١]:

جعله من نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى، وعرفه بقوله: «وهو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيصنع كلاماً يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه» ثم يسوق الأمثلة منها قـول الرماح بن ميادة:

ألم تـك في يمنى يـديـك جعلتني فـلا تجعلني بعدهـا في شمـالكـا
ولـو أذنبته مـا كنت هـالكـا على خصلة من صالحات مهالكا

ثم يعلق على هذا الشاهد بقوله: «فعدل عن أن يقول في البيت الأول: أنه كان عنده مقدماً فلا يؤخره، أو مقرباً فلا يبعده، أو مجتبى فلا يجتبيه، إلى أن قال: إنه كان في يمنى يديه فلا يجعله في اليسرى، ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل له، والإبداع في المقالة».

(١) المرجع السابق ص ١٥٧، ١٥٨.

١٤ ـ المطابق: (١٥) المجانس:

يقول عنهما: «وقد يضع الناس من صفات الشعر المطابق والمجانس، وهما داخلان في باب ائتلاف اللفظ والمعنى، ومعناهما أن تكون في الشعر معان متغايرة قد اشتركت في لفظة واحدة بعينها ويقصد بذلك المطابق ويمثل له بمثل قول الأفوه الأودى:

واقطع الهوجل مستأنساً بهوجل عيدانه عنتريس

ويقول: فلفظة: الهوجل في هذا الشعر واحدة قد اشتركت في معنيين، لأن الأول يعني الأرض، والثاني الناقة»[١] وواضح أن هذا ينطبق على الجناس التام عند البلاغيين وأما المجانس[٢]: فأن تكون المعاني المتغايرة اشتراكها في ألفاظ متجانسة على جهة الاشتقاق وساق له كثيراً من الشواهد منها قول الفرزدق:

جفاف أجف الله منه سحابه وأوسعه من كل ساق وصاحب

فقد قسم الجناس إلى قسمين: ما كان بين اسمين متفقين في اللفظ مختلفين في المعنى أطلق عليه المطابق، وما كان بين لفظين يجمع بينهما الاشتقاق أطلق عليه المجانس، وقد مر بنا فيما سبق عند الحديث عن ثعلب أنه يسمي أنواع الجناس كلها طباقاً.

١٦ ـ ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت[٣]:

وسماه المتأخرون[٤] التمكين كما يقول ابن أبي الأصبع في المقدمة،

(١) نقد الشعر ص ١٦١.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٢.
(٣) المرجع السابق ص ١٦٥.
(٤) انظر تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان اعجاز القرآن لابن ابي الأصبع المصري ص ٨٦ =

وعرفه قدامة بقوله: «هو أن تكون القافية متعلقة بما تقدم من معنى البيت تعلق نظم له وملاءمة لما مر فيه» وقد فرع قدامة من هذا الباب، باب التوشيح، وباب الإيغال.

١٧ - التوشيح[1]:

وقد عرفه بقوله: «وهو أن يكون أول البيت شاهداً بقافيته، ومعناها متعلقاً به حتى أن الذي يعرف قافية القصيدة التي البيت منها، إذا سمع أول البيت عرف آخره وبانت له قافيته وساق له الأمثلة منها قول عباس بن مرداس:

هم سـودوا هجنا وكـل قبيلة   يبـين عن أحسابها من يسودها

وعلق عليه فقال: «فمن تأمل هذا البيت وجد أولّه يشهد بقافيته وقد سماه المتأخرون باسم «الأرصاد».

١٨ - الإيغال[2]:

جعله من أنواع ائتلاف القافية مع سائر معنى البيت وعرفه بقوله: «وهو أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تاماً من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صنع، ثم يأتي بها لحاجة الشعر فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره من المعنى في البيت وساق له الأمثلة التي منها قول امرىء القيس:

كأن عيون الوحش حول خبائنا   وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب

= بتحقيق الدكتور حفني محمد شرف نشر المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية وانظر أيضاً الصبغ البديعي في اللغة العربية ص ١٥٤.

(١) نقد الشعر ص ١٦٦.

(٢) نقد الشعر ص ١٦٧.

وعلق على هذا الشاهد بقوله: «فقد أتى امرؤ القيس على التشبيه كاملاً قبل القافية، وذلك أن عيون الوحش شبيهة به، ثم لما جاء بالقافية أوغـل بها في الوصف ووكده، وهو قوله: الذي لم يثقب، فان عيون الوحش مثقبة، وهي بالجزع الذي لم يثقب أدخل في التشبيه» وقد جعله المتأخرون من صور الأطناب.

١٩ ـ الاستعارة:

تعرض لها أثناء حديثه عن المعاظلة، يقول: «ومن عيوب اللفظ: «المعاظلة» وهي التي وصف عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ـ زهيراً بمخالفته لها أيضاً، حيث قال: وكان لا يعاظل بين الكلام، وسألت أحمد بن يحيى عن المعاظلة، فقال مداخلة الشيء في الشيء، يقال: تعاظلت الجرادتان، وعاظل الرجل المرأة إذا ركب أحدهما الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن تنكر مداخلة بعض الكلام فيما يشبهه من وجه أو فيما كان من جنسه وبقي النكير إنما هو في أن يدخل بعضه فيما ليس من جنسه وما هو غير لائق به، وما أعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة مثل قول أوس:

وذات هـدم عـار نـواشـرهـا تصمت بـالماء تـولبا جـدعا

فسمي الصبي: تولبا، وهو ولد الحمار.

ومثل قول الآخر:

وما رقد الولدان حتى رأيته
على البكر يمر به بساق وحافر

فسمى رجل الانسان: حافراً، فـان ما جـرى هذا المجـرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه»[1]. وقد أثار شرحه للمعاظلة وتمثيله لها ثائرة البلاغيين والنقاد من بعده، فأنكر عليه الآمدي[2] ذلك وكذلك أبو هلال العسكري[3] الذي رأى أن تسمية القدم بحافر ليست بمداخلة كلام في كلام، وإنما هو بعد في الاستعارة».

وأثبت الامام عبد القاهر أن المثالين السابقين لا معاظلة فيهما وأنهما من الاستعارة «المفيدة» المؤسسة على التشبية، فالشاعر الذي استعمل كلمة «تولب» للطفل الانساني إنما يقصد الاستعارة «وذلك لأنه يصف حال ضر وبؤس، ويذكر امرأة بائسة فقيرة، والعادة في مثل ذلك، الصفة بأوصاف البهائم ليكون أبلغ في سوء الحالة وشدة الاختلال[4]» والشاعر الذي استعمل الساق والحافر لرجل وقدم الانسان مع أنهما للحيوان أصلاً «ليس بالبعد أن يكون شوب مما مضى، (أي أن تكون الاستعارة مفيدة) وأن يكون الذي أفضى به إلى ذكر الحافر قصده أن يصفه بسوء الحال في مسيره، وتقاذف نواحي الأرض به وأن يبالغ في ذكره بشدة الحرص على تحريك بكره، واستغراق مجهوده في نفسه»[5].

ولعل ابن قتيبة يتفق مع الامام عبد القاهر فـي هــذا الرأي فقد مثل للاستعارة بالبيت الأخير ولم يعلق الا بقوله: «فجعل الحافـر موضـع القدم»[6].

---

(١) نقد الشعر ص ١٧٤، ١٧٥.
(٢) انظر الموازنة ص ٢٥٩ بتحقيق محي الدين.
(٣) الصناعتين ص ١٦٣ بتحقيق البجاوي الطبعة الأولى.
(٤,٥) أسرار البلاغة ص ٢٦ ـ ٢٨ طبعة المنار.
(٦) تأويل مشكل القرآن ص ١١٦ بتحقيق السيد صقر.

أما ابن طباطبا معاصر قدامة فقد جعل البيت الأخير «من الأبيات المستكرهة الألفاظ، القلقة القوافي، الرديئة النسج فليست تسلم من عيب يلحقها في حشوها أو قوافيها أو ألفاظها أو معانيها»[1].

وهذا يدل على أن هذا البيت وأمثاله كان موضع أخذ ورد بين النقاد في عصرهما هذا في الاستعارة القبيحة، أما الإستعارة الحسنة عنده: فهي التي ليست فيها شناعة، وكان لها مجاز وللشعراء لهم فيها معاذير إذا كان مخرجها مخرج التشبيه يقول: «وقد استعمل كثير من الشعراء الفحول المجيدين أشياء من الاستعارة ليس فيها شناعة كهذه، وفيها لهم معاذير إذا كان مخرجها مخرج التشبيه»[2] ثم أورد بعد ذلك أمثلة للاستعارة الحسنة منها قول امرىء القيس:

فقلت لـه لما تمـطى بصلبـه وأردف أعجـازاً ونـاء بكلكـل

يقول: كأنه أراد أن هذا الليل في تطاوله كالذي يتمطى بصلبه، لا ان له صلباً، وهذا مخرج لفظه إذا تؤمل»[3].

فتراه يكشف لنا عن حقيقة الاستعارة وأن أصلها التشبيه.

٢٠ ـ التصريع:

عدّه أستاذنا الدكتور أحمد موسى من ألوان البديع عند قدامة واحتج له[4]. وقدامة جعله من نعت القوافي وعرفه بقوله: «هو أن تقصد لتصيير

(١) عيار الشعر لمحمد بن طباطبا ص ١٠٢ ص ١٠٣ بتحقيق الحاجري وسلام ط المكتبة التجارية سنة ١٩٥٦م.

(٢،٣) نقد الشعر ص ١٧٥.

(٤) الصبغ البديعي ص ١٥٦.

مقطع المصراع الأول في البيت الأول من القصيدة مثل قافيتها، فان الفحول والمجيدين من الشعراء القدماء والمحدثين يتوخون ذلك ولا يكادون يعدلون عنه، وربما صرعوا أبياتاً أخر من القصيدة بعد البيت الأول، وذلك يكون من اقتدار الشاعر وسعة بحره»[1] .

هذه هي الألوان التي ذكرها قدامة عرضناها عليك بإيجاز، ونحب قبل أن ـ نتركه ـ أن نعرض عليك رأيه في كلام رسول الله ﷺ، وندعه يتحدث عنه فيقول: «فإنه لا كلام أحسن من كلام رسول الله ﷺ»[2] . ومن كان حكمه كهذا على كلام رسول الله عليه السلام فمن باب أولى يكون كلام الله جل وعز عنده في الدرجة العليا من البلاغة.

أما محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي المتوفي سنة ٣٢٢ هـ وكان معاصراً لابن المعتز وقدامة بن جعفر فقد ألف كتابه «عيار الشعر» ليتحدث فيه عن علم الشعر، وعن السبب الذي يتوصل به إلى نظمه، وتقريبه على الأفهام[3] .

وقد استهله بتعريف الشعر وهو عنده: بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطبتهم، بما خص به من النظم، ولا بد فيه من الطبع والذوق، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحذو به، حتى تعتبر معرفته المستفادة كالطبع الذي لا تكلف معه، ولا بد له من أدوات يجب اعدادها قبل مراسه وتكلّف نظمه فمنها التوسع في علم اللغة والنحو ودراسة اللغة العربية وآدابها وفنونها وطريقة

---

(١) نقد الشعر ص ٤٢.
(٢) نقد الشعر ص ٤١.
(٣) عيار الشعر ص ٣.

العرب في كلامهم وأيامهم وتقاليدهم وعاداتهم وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميز الأضداد[1] وهو بذلك يجعلنا نحس بالصلة التي بينه وبين الجاحظ وابن قتيبة في تربية الفنية الأدبية القادرة على الابتكار وتوليد المعاني.

ثم يتحدث عن صناعة الشعر وما ينبغي أن يعمله الشاعر حتى يصل إلى إنتاج محكم ونظم متسق فيطلب اليه أن يمخض المعنى الذي يريده ويلبسه الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه والوزن الذي يسلسه، وإذا أسس شعره على أن يأتي بالكلام البدوي الفصيح لم يخلط به الحضري المولد وأن يلائم بين كلامه والسامعين الذين يخاطبهم، وينصح الشاعر أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه صلة لطيفة، فيتخلص من الغزل إلى المديح، ومن المديح إلى الشكوى ومن الشكوى إلى الاستماحة إلى آخر المعاني المتفرقة التي ذكرها[2].

ثم يتحدث عن المعاني والألفاظ ويرى أن للمعاني ألفاظاً تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسناً في بعض المعارض دون بعض، وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم من معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه، وكم من حكمة غريبة قد ازدريت لرثاثة كسوتها، ولو جلبت في غير لباسها ذلك - لكثر المشيرون إليها - وحديثه عن المعاني والألفاظ يذكرنا بقول الجاحظ: «ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف

(١) انظر عيار الشعر ص.٣,٤,٥.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٦,٥.

والجزل للجزل[1]» وتذكرنا أيضاً بما مر بنا عند حديثنا عن ابن قتيبة وكيف قسم الشعر إلى أربعة أقسام؟.. قسم جاد لفظه ومعناه، وقسم حسن لفظه دون معناه وقسم حسن معناه دون لفظه وقسم تأخر لفظه ومعناه[2].

ويتحدث عن شعراء المولدين وشعرهم قائلاً: انهم ضاقت عليهم مسالك القول، بالنسبة إلى من سبقهم ويقول: «وستعثر في أشعار المولدين بعجائب استفادوها من تقدمهم.. والمحنة على شعراء زماننا في أشعارهم أشد منها على من كان قبلهم، لأنهم قد سبقوا إلى كل معنى بديع ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة»[3] وينصحهم أن لا يظهروا شعرهم إلا بعد ثقتهم بجودته وأن يديموا النظر في الأشعار التي أختارها لهم حتى تلصق معانيها بفهمهم وترسخ أصولها في قلوبهم ثم يتناسونها، عند ذلك يسهل الكلام عليهم[4]، ويتكلم عن طريقة العرب في التشبيه ويقول: «ان العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها»[5].

ثم يعدد المعاني الخلقية التي يلمون بها في مديحهم وهجائهم[6].

ويصل إلى عيار الشعر[7]، ويجعل علة حسنه الاعتدال في الأساليب وموافقته الحال التي يجد معناه لها، حتى تسكن الناس وتطرب ويحدث لها أريحية عند سماعه.

---

(١) الحيوان للجاحظ ص ٣٩ جـ ٣.
(٢) انظر ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ من هذا البحث.
(٣) عيار الشعر ص ٨، ٩.
(٤) انظر المرجع السابق ص ٩، ١٠.
(٥) المرجع السابق ص ١٠، ١١.
(٦) عيار الشعر ص ١٢، ١٣.
(٧) عيار الشعر ص ١٤ ـ ١٧.

ويتحدث عن التشبيه وهو أول مقياس يلقانا في كتابه، وهو عنده على ضروب مختلفة[1] خباء تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة كقول امريء القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً   لدى وكرها العناب والحشف البالي

ومنها: تشبيه الشيء بالشيء لوناً وصورة كقول جميد بن ثور.

على أن سحقاً من رماد كأنه   حصى اثمد بين الصلاء سحيق

ومنها: تشبيه الشيء بالشيء صورة ولوناً وحركة وهيئة كقول الشاعر:

والشمس كالمرآة في كف الأشل

ومنها: تشبيه الشيء بالشيء حركة وهيئة كقول الآخر:

كأن أنوف الطير في عرصاتها   خراطيم أقلام تخط وتعجم

وخامس الأقسام أو الضروب تشبيه الشيء بالشيء معنى لا صورة كتشبيه الجواد بالبحر والشجاع بالأسد.

ومن الضروب تشبيه الشيء بالشيء حركة وبطئاً وسرعة كقول الشاعر:

كأنما الرجلان واليدان   طالبتا وتر وهاربان

ومنها تشبيه الشيء بالشيء لوناً كقول امريء القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله   عليَّ بأنوع الهموم ليبتلي

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ ـ ٢٨.

وأما تشبيه الشيء بالشيء صوتاً كقول الراعي:

كـأن دويّ النحـل تحت ثيـابهـا حصاد السفا لاقى الرياح الزعازعا

ويلاحظ الفروق بين أدوات التشبيه فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه كأنه أو قلت ككذا، وما قارب الصدق قلت فيه تراه، أو تخاله، أو يكاد[1].

ويتحدث عن التعريض الذي ينوب عن التصريح، والاختصار الذي ينوب عن الاطالة[2] ويذكر بعض سنن العرب وتقاليدهم وعاداتهم مما قد ينبهم على قاريء أشعارهم ويعرض للأشعار المحكمة ولطائفة من الأبيات المستكرهة الألفاظ المتفاوتـة النسج ولـطائفة أخـرى أفرط الشعـراء في معانيها[3] ثم يتحدث عن المعاني المشتركة[4] وينتهي الكتاب بالحديث عن الشعر من حيث اللفظ والمعنى ولا يخلو من إشارات إلى أنواع المجاز والتشبيه.

ثم يلقانا كتاب «نقد النثر» الذي ينسبه بعض المحدثين[5] إلى قدامة ابن جعفر والبعض[6] الآخر ينسبه إلى أبي الحسين اسحاق بن إبراهيم ابن وهب باسم آخر هو «البيان» وليس هذا مكان تحقيق هذه النسبة، وهذا

(1) المرجع السابق ص ٢٣.

(2) عيار الشعر ص ٢٩.

(3) عيار الشعر ص ٣٢ - ٦٧.

(4) المرجع السابق ص ٧٦.

(5) انظر ص ٤٦ تحقيق في حياة قدامة بقلم الأستاذ عبد الحميد العبادي في أوائل كتاب نقد النثر نشر وزارة المعارف العمومية الطبعة الرابعة مطبعة مصر.

(6) الدكتور علي حسن عبد القادر في مقاله الذي نشر في مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد الرابع والعشرون ص ٧٣ وقد وافقه الدكتور شوقي ضيف، أنظر البلاغة تطور وتاريخ ص ٩٣ وما بعدها دار المعارف سنة ١٩٦٥م.

الكتاب كما يقول صاحبه: «وقد ذكرت في كتابي هذا جملاً من أقسام البيان، وفقراً من آداب حكماء أهل هذا اللسان، لم أسبق المتقدمين إليها، ولكني شرحت في بعض قولي ما أجملوه، واختصرت في بعض ذلك ما أطالوه، وأوضحت في كثير منه ما أوعروه، وجمعت في مواضع منه ما فرقوه، ليخف بالاختصار حفظه، ويقرب بالجمع والايضاح فهمه»[1] فالكتاب لم يخرج عن دائرة السابقين، وقد وضعه مؤلفه على سبيل المعارضة لكتاب «البيان والتبيين» للجاحظ للاستدراك به عليه، وقد صرح بذلك في مقدمته[2]، وقد صرح كثيراً بالأخذ عن اليونان والنقل عن أرسطو[3].

وذكر أنواعاً من البديع منها: التشبيه[4]، والكناية[5]، والاستعارة[6]، والحذف[7]، والالتفات ويسميه الصرف[8]، والمبالغة[9] والتقديم والتأخير[10]، ودعا إلى دراسة اللغة العربية والتمرس بآدابها[11] وتكلم عن الطلب ومنه الاستفهام عنده وذكر خروجهما عن المعنى الحقيقي[12].

---

(١) نقد النثر ص ٥.
(٢) انظر نقد النثر ص ١.
(٣) المرجع السابق ص ٥٢، ٧٤، ٨٠، ٩٠، ١٠٤، ٦٢.
(٤) المرجع السابق ص ٥٨، ٥٩
(٥) المرجع السابق ص ٥٩، ٦٠.
(٦) المرجع السابق ص ٦٤ - ٦٧.
(٧) المرجع السابق ص ٦٩ - ٧٠.
(٨) المرجع السابق ص ٧٠.
(٩) نفس المرجع السابق.
(١٠) المرجع السابق ص ٧٣.
(١١) المرجع السابق ص ٨٣.
(١٢) المرجع السابق ص ٤٤.

هذه هي أهم الكتب وألصقها بالبديع التي ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري وصدر القرن الرابع.

وفي هذا القرن كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحتري من ناحية، وأبي تمام من ناحية أخرى، فألف أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى، الآمدي، المتوفي سنة ٣٧٠ هـ كتابه «الموازنة بين الطائيين» وقد تناثرت فيه بعض مسائل البلاغة كالاستعارة والطباق، والتجنيس، والتشبيه والحذف والمجاز والاستفهام وخروجه إلى التقرير وذكر القلب، وحسن الابتداءات ويعد أول كتاب في النقد عند العرب بمعناه العلمي الدقيق.

فلما تقدم القرن الرابع الهجري ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه فألف أيضاً القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني كتابه القيم «الوساطة بين المتنبي وخصومه».

وقد استفاد الآمدي والجرجاني من المقاييس البلاغية في الحكم في هاتين الخصومتين كما كان الأسلوب البياني للقرآن الكريم هو الفيصل في كل مسألة اشتدت الخصومة حولها كما يستفاد من قول الصولي وهو يدافع عن أبي تمام، ويرد على خصومه.

قال الصولي: وعابوا قوله: اي قول ابي تمام:

لا تسقني ماء الملام فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي

فقالوا: ما معنى ماء الملام؟ وهم يقولون: كلام كثير الماء، وما أكثر ماء شعر الأخطل! قاله يونس بن حبيب، ويقولون ماء الصبابة، وماء الهوى يريد الدمع، إلى أن يقول: فما يكون أن استعار أبو تمام من هذا كله

حرفاً فجاء به في صدر بيته، لما قال في آخره «فانني صب قد استعذبت ماء بكائي» قال في أوله: «لا تسقني ماء الملام».

وقد تحمل العرب اللفظ فيما لا يستوي معناه، قال الله عز وجل (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والسيئة الثانية ليست بسيئة، لأنها مجازاة ولكنه لما قال: وجزاء سيئة، قال: (سيئة) فحمل اللفظ على اللفظ، وكذلك (مكروا ومكر الله) وكذلك (فبشرهم بعذاب أليم).

لما قال: بشر هؤلاء بالجنة قال: بشر هؤلاء بالعذاب، والبشارة إنما تكون في الخير لا في الشر فحمل اللفظ على اللفظ[1] «وكذلك قال الآمدي: وأما قوله»:

لا تسقني ماء الملام فإنني . صب قد استعذبت ماء بكائي

فقد عيب، وليس بعيب عندي، لأنه لما أراد أن يقول: «قد استعذبت ماء بكائي» جعل للملام ماء، ليقابل ماء بماء، وان لم يكن للملام ماء على الحقيقة، كما قال الله عز وجل: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ومعلوم أن الثانية ليست بسيئة، وإنما هي جزاء عن السيئة، وكذلك: (إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم) والفعل الثاني ليس بسخرية، ومثل هذا في الشعر والكلام كثير مستعمل.

فلما كان مجرى العادة أن يقول القائل: أغلظت لفلان القول، وجرعته منه كأساً مرة، وسقيته منه أمرّ من العلقم، وكان الملام مما يستعمل فيه التجرع على الاستعارة - جعل له ماء على الاستعارة ومثل هذا كثير موجود»[2].

---

(١) أخبار أبي تمام لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي ص ١٣ - ٣٦ تحقيق خليل عساكر وآخرين.
(٢) الموازنة للآمدي ص ٢٤٤ بتحقيق محي الدين الطبعة الثالثة مطبعة السعادة سنة ١٩٥٩.

وإذا صرفنا النظر عن صواب هذه المقابلات أو خطئها، فان الذي يهمنا منها انها هيأت الأذهان، ووجهت الأنظار إلى النظر في إعجاز القرآن وهل يمكن تعليل وجه الاعجاز البلاغي بهذه المقاييس؟ وإذا أمكن فما دورها في التعبير القرآني؟ هذا ما يلقانا عند الرماني وأبي هلال العسكري.



آ ـ الرماني

هو: أبو الحسن[1] عليّ بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٣٨٤ هـ من أعلام الاعتزال، كان محباً للعلم واسع الاطلاع وله مصنفات كثيرة: منها رسالته «النكت في إعجاز القرآن» وهي تأخذ شكل جواب عن سؤال وجه إليه عن «ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج» ويأخذ الرماني في الجواب، قائلاً: ان «وجوه الاعجاز تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة»[2] ثم ترك الوجوه الثلاثة الأولى والوجوه الثلاثة الأخيرة ليتكلم عنها باختصار في آخر الكتاب.

ويبدأ بالبلاغة: وهي عنده على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وهي له خاصة، وهي

---

(١) ابن خلكان ص ٤٦١ جـ ٢ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨م مطبعة السعادة، وانظر أيضاً بغية الوعاة للسيوطي ص ١٨٠، ١٨١ جـ ٢ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى ـ الحلبي، وأنباه الرواة للقفطي ص ٢٩٤ ـ ١٩٦ جـ ٢ تحقيق أبو الفضل ابراهيم طبع دار الكتب سنة ١٣٧١ هـ، ١٩٥٢م.

(٢) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني ص ٦٩ بتحقيق الدكتورين خلف الله، وسلام دار المعارف.

معجزة للعرب والعجم، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس»[1].

ثم يعرف البلاغة بقوله: «وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ» فالبلاغة عنده في اللفظ والمعنى، لذلك لا يرضى أن تكون في المعنى فقط، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيّي، ولا أن تكون في اللفظ فقط، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ثم حصر البلاغة في عشرة أقسام هي: الايجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان ثم مضى يفسرها باباً باباً وابتدأ بالإيجاز[2].

١ - الإيجاز: [3].

وهو عنده على وجهين: حذف، وقصر:

فايجاز الحذف: يكون بأسقاط كلمة أو أكثر، ويسوق له الأمثلة منها قوله تعالى: ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[4]، ومنه حذف الأجوبة، ويقول: إنه في القرآن كثير كقوله جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[5] يقول: كأنه قيل: لكان هذا القرآن، ويسوق قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾[6] ويعلق بقوله: كأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير.

---

(١) النكت ص ٦٩.
(٢) النكت ص ٦٩، ٧٠.
(٣) النكت ٧٠ - ٧٤.
(٤) سورة يوسف آية ٨٢.
(٥) سورة الرعد آية ٣١.
(٦) سورة الزمر آية ٧٣.

ثم يوضح القيمة البلاغية لايجاز الحذف قائلاً: «وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر، لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان» فتلك نغمة جديدة لم نسمعها من أحد قبل الرماني فيما نعلم.

وأما إيجاز القصر - وهذه التسمية له على مبلغ علمنا، واعترف بذلك ابن سنان في سر[1] الفصاحة - فهو: بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف وساق له الأمثلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾[2].

ويشترط في الإيجاز بالحذف عدم الاخلال بالمعنى، وأن يكون في الكلام ما يدل، عليه وأن يصادف موقعه، كما يشترط في الإيجاز عموماً أن يكون في المعنى الواحد وأن يكون هذا المعنى مما يكون أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة وألفاظ قليلة فالتعبير بالألفاظ القليلة إيجاز.

وإيجاز القصر عنده أغمض من إيجاز الحذف وإن كان في الحذف غموض، ويبدو - أنه يقصد الغموض الذي يحرك النفس وتجعلها تذهب كل مذهب فتتحرك وتتشوق - لمعرفة المحذوف فاذا كشف صادف منها قبولاً وارتاحت له واهتزت، وإذا كان الغموض كذلك وليس الذي من شأنه يؤدي إلى التعمية والابهام، كان إيجاز القصر أبلغ، لذلك جاء في القرآن منه الكثير.

ثم يعقد مقارنة بين بلاغة القرآن الكريم وبين بلاغة الناس، ويمثل للقرآن بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3] ويمثل لبلاغة الناس بقولهم: «القتل أنفى للقتل» وهو مستحسن عند العرب ويرى أن التفاوت

---

(١) سر الفصاحة لابن سنان ص ٢٤٧ بتحقيق أستاذنا المرحوم عبد المتعال الصعيدي. طبع صبيح.
(٢) سورة يونس آية ٢٣.
(٣) سورة البقرة آية ١٧٩.

يظهر من أربعة أوجه: فالأية الكريمة أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة.

أما كون الآية أكثر في الفائدة، لأن فيها كل ما في قولهم: «القتل أنفى للقتل» وزيادة معان حسنة، منها إبانة العدل لذكر القصاص، ومنها ابانة لغرض لذكر الحياة، ومنها استدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به.

وأما الإيجاز في العبارة، فان الذي هو نظير - القتل أنفى للقتل - قوله: ﴿الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1]، والأول أربعة عشر حرفاً، والثاني عشرة أحرف.

وأما بعدها من الكلفة بالتكرير الذي فيه على النفس مشقة فإن في قولهم: القتل أنفى للقتل تكريراً غيره أبلغ منه، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة عن أعلى طبقة.

وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس وموجود في لفظ الآية: فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام، فباجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صارت أبلغ منه وأحسن، وإن كان قولهم بليغاً حسناً.

ويرى الرماني أن القدر الذي يتعلق به الإعجاز هو سورة قصيرة أو آية طويلة أما الشذرات فلا يتعلق بها حكم، لأن مثل ذلك مما يتيسر للناس والله يقول: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[2]، فبان الإعجاز عند ظهور مقدار السورة من القرآن.

ثم يقرر في نهاية الباب أن الإيجاز أعلى من سائر الكلام وأعلى أنواع البيان، فاذا قلنا أنه من أجل ذلك ابتدأ به لم نبعد.

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٢) سورة البقرة آية ٢٣.

ثم تحدث عن الأطناب وعده من البلاغة، وذكر أنه «يكون في تفصيل المعني وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل، فان لكل واحد من الإيجاز والأطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر، لأن الحاجة إليه أشد، والإهتمام به أعظم، فأما التطويل فعيب وعى، لأنه تكلف فيه الكثير فيما يكفي منه القليل، فكان كالسالك طريقاً بعيداً جهلاً منه بالطريق القريب وأما الإطناب فليس كذلك، لأنه كمن سلك طريقاً بعيداً لما فيه من النزهة والفوائد العظيمة، فيحصل في الطريق إلى غرضه من الفائدة على نحو ما يحصل له بالغرض المطلوب»[1].

٢ ـ التشبيه[2]:

عرّفه بقوله: «هو العقد على أنَّ أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل، وبذلك قسَّم التشبيه إلى حسي وعقلي، أما الحسي فكماءين وذهبين يقوم أحدهما مقام الآخر ونحوه وأما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم سادة مسد أخرى فتشبيه، ويسمى الأول ـ تشبيه حقيقة ويمثل له بنحو: هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت، والثاني تشبيه بلاغة كتشبيه أعمال الكفار بالسراب.

والتشبيه عند الرماني من الأبواب التي يتفاضل فيها الشعراء وتظهر فيها بلاغة البلغاء، وهو على طبقات أيضاً فأعلاه طبقة: التشبيه الذي ورد في القرآن الكريم، وما كان منه دون ذلك فهو الذي ورد في كلام الناس.

والتشبيه البليغ عنده هو: إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف.

---

(١) النكت ص ٧٢، ٧٣.

(٢) النكت ص ٧٤ ـ ٧٩.

ولا يتحقق ذلك في تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما كتشبيه الجوهر بالجوهر وتشبيه السواد بالسواد.

وإنما يتحقق في تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما كتشبيه الشدة بالموت والبيان بالسحر الحلال، بشرط أن يكون هذا الجمع يحدث بياناً فيهما، وأبلغه ما كان على وجوه: منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، ومنها إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به العادة، ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة، إلى ما يعلم بالبديهة ومنها إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة.

فالأول نحو تشبيه المعدوم بالغائب، والثاني تشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم؛ والثالث تشبيه إعادة الأجسام بإعادة الكتاب، والرابع تشبيه ضياء السراج بضياء النور.

ثم ذكر بعض ما جاء في القرآن الكريم من التشبيه، ونبه على ما فيه من البيان بحسب إمكانه: مراعياً التمثيل مرة أخرى للوجوه التي ذكرها.

وقد مثل للوجه الأول بآيات منها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[1] ويقول: فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ثم يلاحظ دقة اختيار القرآن الكريم لألفاظه في التعبير عن المعنى المراد بصورة أقوى وأبلغ فيقول: «ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد

(١) سورة النور آية ٣٩.

حرصاً عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار».

ويلاحظ الرماني أيضاً: أن تشبيه أعمال الكفار بالسراب «في الآية الكريمة من أحسن التشبيهات لكن جمال الأسلوب القرآني ليس هذا فقط بل يضم إلى ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة.

ويمثل للوجه الثاني، بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾[1] ويقول: وهذا بيان قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به العادة وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة ، وفيه أعظم الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك أو عمله به ليطلب الفوز من متمثله، ونيل المنافع بطاعته» وهو بذلك يحدد وجه الشبه ويوضح الغرض الذي سبق لأجله التشبيه.

ويمثل للوجه الثالث بقول الله عز وجل ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ مِنْ دُونِ اللهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ﴾[2] الآية. ويقول: فهذا تشبيه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة وقد اجتمعا في ضعف المعتمد ووهاء المستند، وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع الشعور بما فيه من التوهين.

ويمثل للوجه الرابع بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالأَعْلَامِ﴾[3] ويقول: فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما

---

(١) سورة الأعراف آية ١٧١.
(٢) سورة العنكبوت آية ٤١.
(٣) سورة الرحمن آية ٢٤.

له قوة فيها، وقد اجتمعا في العظم، إلا أن الجبال أعظم. وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما في الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة فيها»

وقد انتفع بكل هذه التفصيلات في التشبيه كل من جاءوا بعد الرماني مثل أبي هلال العسكري والإمام عبد القاهر وغيرهما.

٣ ـ باب الاستعارة[١]:

ثم انتقل إلى الاستعارة وحدّها بقوله: «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للابانة «وقد اعترض على هذا التعريف الرازي وصاحب الطراز وسنعرض لهما فيما يستقبل من البحث ويحاول أن يوضح الفرق بين الاستعارة والتشبيه فيرى أنهما جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر، إلا أن هذا الغرض في الاستعارة يكون بنقل الكلمة من معناها الأصلي إلى المعنى المجازي الذي استعملت فيه.

أما في التشبيه فيكون بواسطة آداته الدالة عليه في اللغة فبقي التشبيه في الكلام على أصله، لم يغير عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة.

وأركان الاستعارة عنده ثلاثة: مستعار ومستعار له، ومستعار منه.

واللفظ المستعار لا بد له من حقيقة وهي دلالته على معناه في أصل الوضع وحقيقته: أصل، واستعماله في المعنى المجازي فرع. وهذا النقل

(١) النكت ص ٧٩ ـ ٨٧.

أو الإستعمال لغرض فني هو البيان الذي لا تقوم الحقيقة به إذ لو قامت به لكانت أولى ولم تجز الاستعارة «كقول امرىء القيس في صفة الفرس: «قيد الأوابد» والحقيقة فيه: مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ وأحسن، فكل استعارة لا بد لها من حقيقة، ولا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة».

ثم أخذ يوضح جمال الاستعارة في القرآن الكريم ويحللها تحليلاً رائعاً فقد مثل لها بقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُواْ مِنْ عَـمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُوراً﴾[1] وسلك في بيانها وبلاغتها مسلكاً لم نره عند السابقين فيعمد إلى الاستعارة ويبين اللفظ المستعار، وهو عنده لفظ «قدمنا» ويوضح حقيقته وهي عنده «عمدنا» ثم يقرر أن «قدمنا» أبلغ من «عمدنا» لأن لفظ «قدم» يدل على أنه عاملهم معاملة القادم مـن سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، ثم في النهاية يوضح الجامع فيقول: «والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى ابطال الفاسد عدل».

وأما هباء منثوراً فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه حاسة» أي أن المعنى الذهني وهو هنا«لا شيء» أصبح ظاهراً مكشوفاً يدرك بحاسة البصر في شكل ذرات متناثرة في الهواء ويقول في قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[2]، حقيقته فبلغ ما تؤ مر به.

ثم يوضح جمالها فيقول: «والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلا

(١) سورة الفرقان آية ٢٣.
(٢) سورة الحجر آية ٩٤.

أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ».

ومما كشفه لنا الرماني وهو يوضح جمال الاستعارة استخدام القرآن للحواس في عرض المعاني يقول في قوله تعالى: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾[1]: أصل الحصيد للنبات، حقيقته مهلكة، والاستعارة أبلغ لما فيه من الإحالة على إدراك البصر».

ويقول: في قوله تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾[2]: السراج ها هنا مستعار وحقيقته مبيناً، والاستعارة أبلغ للإحالة على ما يظهر بالحاسة.

وكذلك يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾[3] حقيقته لنعذبنهم، والاستعارة أبلغ، لأن إحساس الذائق أقوى لأنه طالب لإدراك ما يذوقه، ولأنه جعل بدل إحساس الطعام المستلذ إحساس الآلام، لأن الأسبق في الذوق ذوق الطعام.

ثم يمضي في بقية الآيات التي حشدها على هذا النحو بما لا يدع مجالاً لمستزيد.

٤ ـ باب التلاؤم:

يرى الرماني أن التلاؤم نقيض التنافر، والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف والتأليف عنده على ثلاثة أوجه: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا.

---

(١) سورة يونس آية ٢٤.
(٢) سورة الأحزاب آية ٤٦.
(٣) سورة السجدة آية ٢١.

والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله - ويمثل للمتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى بأمثلة الجاحظ[1].

ثم يذكر سبب التلاؤم وهو عنده: تعديل الحروف في التأليف، وكلما كان أعدل كان أشد تلاؤماً.

وينقل سبب التنافر عن الخليل وهو عنده البعد الشديد في مخارج الحروف أو شدة قربها.

وفائدة التلاؤم عنده تظهر في حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة، ويضرب لذلك مثلاً بقراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط ثم يقول: فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة.

وواضح من صنيع الرماني في بيان فائدة التلاؤم: أنه يقصد به القشرة السطحيةللقرآن الكريم، وهي الناحية الموسيقية من حيث ترتيب سكناته وحركاته في صورة ترتاح لها النفس وتتقبلها الأذن، وهذه الناحية مع حسنها وبلوغ القرآن فيها حدّ الإعجاز إلا أنها لا تقوم به كاملاً.

وقد أحس الرماني بذلك فقال بعد ما بين فائدة التلاؤم: «فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام» ولعله يريد بحسن البيان

(١) انظر ص ١٥٧ من هذا البحث.

الناحية الأخرى من القرآن الكريم التي نطلق عليها كلمة «النظم» ويطلق إلرماني عليها دلالة التأليف التي لا نهاية لها كما سيأتي.

٥ ـ باب الفواصل[1]:

يعرف الرماني الفواصل بقوله: «الفواصل حروف متشابكة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني» ثم يقرر: أن الفواصل بلاغة، والأسجاع عيب، ويعلل رأيه بقوله: «وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة، إذ كان الغرض الذي هو حكمة: إنما هو الابانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة، لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة، ومثله مثل من رصع تاجاً ثم ألبسه زنجياً ساقطاً، أو نظم قلادة درّ ثم ألبسها كلباً».

ثم يرى: أن قبح ذلك وعيبه بين لمن له أدنى فهم.

ويمثل للسجع بقول بعض الكهان: «والأرض والسماء، والغراب الواقعة بنقعاء لقد نفر المجد إلى العشراء» ويقول مسيلمة الكذاب: «يا ضفدع نقي كم تنقين، لا الماء تكدرين ولا النهر تفارقين».

ويعلق على هذا بقوله: «فهذا أغث كلام يكون وأسخفه» وعلة ذلك عنده أن القائلين له: تكلفوا المعاني من أجله وجعلوها تابعة له من غير أن يبالوا بها ما كانت.

---

(١) النكت ص ٨٩ ـ ٩١.

ويستدل باللغة على قبح السجع فيقول: «وإنما أخذ السجع في الكلام من سجع الحمامة، وذلك أنه ليس فيه الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة، إذ كان المعنى لما تكلف من غير وجه الحاجة إليه والفائدة فيه لم يعتد به، فصار بمنزلة ما ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة».

ويقول: وفواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل عليها وهي على وجهين: أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة، فالحروف المتجانسة كقوله تعالى: ﴿طَهَ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾[1]. . . الآيات.

وأما الحروف المتقاربة فكالميم من النون، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[2]، وكالدال مع الباء نحو: ﴿قَ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾[3] ثم قال: (هذا شيء عجيب) ثم يقول: «وإنما حسن في الفواصل الحروف المتقاربة لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المراد في تمييز الفواصل والمقاطع لما فيه من البلاغة وحسن العبارة».

ويقول: ان الفائدة في الفواصل عامة: دلالتها على المقاطع، وتحسينها الكلام بالتشاكل وإبداؤها في الآي بالنظائر.

هذا، وقد عالج الجاحظ الأسجاع ـ كما عرفنا فيما سبق[4] ـ في

---

(١) سورة طه آية ١، ٢، ٣.
(٢) سورة الفاتحة آية ٣، ٤.
(٣) سورة ق آية ١.
(٤) انظر ص ٢٠٧ من هذا البحث.

معرض، الرد على من كرّه الأسجاع مستدلاً بمفهوم خبر ورد عن رسول الله ﷺ - ذكرناه في موضعه، كما ذكرنا أن الجاحظ رأى في الأسجاع رأياً ملخصه: أن السجع إذا كان متكلفاً بارداً والمعاني فيه تابعة للألفاظ فهذا الذي كرهه رسول الله ﷺ.

أما الأسجاع التي فيها الألفاظ تابعة للمعاني والسجع حينئذٍ طريق إلى عرض هذه المعاني في أحسن صورة، فهذا لم يكرهه الرسول عليه السلام.

وكيف يكون ذلك، وقد ورد في القرآن الكريم، ونطق به الرسول ﷺ قرأ الرماني.ما كتبه الجاحظ، وسمع عن الشعراء المولدين الذين أتوا في أشعارهم بالسجع المتكلف البارد، وقصدوا اليه قصداً ولم يراعوا حق المعنى، فصار بذلك شعرهم موضعاً للنقد.

فلعله رأى أن يطلق على السجع الذي في القرآن فواصل تنزيها للقرآن من النقد الذي كان يوجه إلى السجع بوجه عام منذ عصر الجاحظ إلى عصره.

٦ - باب التجانس[1]:

يقصد به الجناس، ويقول فيه: «تجانس البلاغة هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة».

والتجانس عنده على وجهين: مزاوجة ومناسبة، فالمزاوجة تقع في الجزاء ويسوق الشواهد من القرآن الكريم منها: قوله تعالى ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾[2] يقول: أي جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا

(١) النكت ص ٩١، ٩٢.

(٢) سورة البقرة آية ١٩٤.

أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان.

ويمثل لها بقول العرب: «الجزاء بالجزاء» ويقول: والأول ليس بجزاء، وإنما هو على مزاوجة الكلام.

ويقول عمر بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ويقول: فهذا حسن في البلاغة، ولكنه دون بلاغة القرآن، لأن المزاوجة في بيت عمرو لا تؤذن بالعدل كما آذنت بلاغة القرآن في مثل قوله: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾ الآية وإنما فيه الإيذان براجع الوبال فقط.

وأما قولهم: الجزاء بالجزاء» فدون بلاغة القرآن أيضاً، لأن فيه الاستعارة للأول والاستعارة في الثاني أولى من الاستعارة للأول، لأن الثاني يحتذى فيه على مثال الأول في الاستحقاق، فالأول بمنزلة، الأصل، والثاني بمنزلة الفرع الذي يحتذى فيه على الأصل، فلذلك نقصت منزلة قولهم: الجزاء بالجزاء، عن الاستعارة بمزاوجة الكلام في القرآن.

أما الوجه الثاني من التجانس فهو المناسبة، وهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد ومن أمثلته لها قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾[1] يقول: فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد وهو: الذهاب عن الشيء، أما هم فذهبوا عن الذكر، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير.

---

(١) سورة التوبة آية ١٢٧.

٧ ـ **التصريف**[١]:

والتصريف عند الرماني نوعان: تصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة، مثل تصريف «الملك» في معاني الصفات، فصرف في معنى مالك، وملك، وذي الملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك، والتمالك، والاملاك، والتملك، والمملوك.

ويرى: أن هذا الضرب من التصريف فيه بيان عجيب يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعاني التي تظهره وتدل عليه.

أما النوع الثاني فهو تصريف المعنى في الدلالات المختلفة، فقد جاء في القرآن في غير قصة ثم ضرب مثلاً بقصة موسى عليه السلام، هذه القصة ذكرت في سورة الأعراف، وفي طه، وفي الشعراء... وغيرها، لوجوه من الحكمة:

منها: التصرف في البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة.

ومنها: تمكين العبرة والموعظة.

ومنها: حل الشبهة في المعجزة.

٨ ـ **التضمين**[٢]:

والتضمين عند الرماني هو: حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه ويدل الكلام عليه دلالة اخبار أو دلالة قياس.

---

(١) النكت ص ٩٣، ٩٤.

(٢) النكت ص ٩٤، ٩٥.

وهو عنده على وجهين: تضمين توجبه البنية مثل: الصفة بمعلوم توجب أنه لا بد من عالم، وهذا يدل عليه الكلام دلالة اخبار لأنه ظاهر من لفظه.

وأما التضمين الذي يوجبه معنى العبارة، ويدل عليه الكلام دلالة اخبار من جهة جريان العادة فكقولهم: «الكربستين» المعنى فيه بستين دينار، فهذا مما حذف وضمن الكلام معناه لجريان العادة به، والتضمين كله إيجاز استغنى به عن التفصيل إذ كان مما يدل دلالة الاخبار في كلام الناس أما إذا دل عليه الكلام دلالة قياس فلا يكون فيه إيجاز إلا في كلام الله عز وجل خاصة، لأنه تعالى لا يذهب عليه وجه من وجوه الدلالة، فنصبه لها يوجب أن يكون قد دل عليها من كل وجه يصح أن يدل عليه.

وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة، لأنه قد تذهب اليه دلالتها من جهة القياس، ولا يخرجه ذلك عن أن يكون قد قصد بها الابانة عما وضعت له في اللغة من غير أن يلحقه فساد في العبارة.

ثم يرى الرماني: أن كل آية لا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة، ومن ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول: «قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين، وأنه إقرار بالعبودية، واعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمة، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمد للمستنجع»، ثم أشار إلى أنه بين ذلك بعد انقضاء كل آية في كتابه «الجامع لعلم القرآن».

٩ - باب المبالغة[١]:

والمبالغة عنده: هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الابانة.

وهي عنده على وجوه:

١ - منها المبالغة في الصفة المعدولة مثل غفار معدول عن غافر للمبالغة.

الضرب الثاني: المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، كقول القائل: أتاني الناس، ولعله لا يكون أتاه (إلا) خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم».

الضرب الثالث: إخراج الكلام مخرج الاخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة كقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾[٢] يقول: أي أتاهم بعظيم بأسه فجعل ذلك اتياناً له على المبالغة.

الضرب الرابع: إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾[٣].

الضرب الخامس: إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في العدل والمظاهرة في الحجاج كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[٤].

الضرب السادس: حذف الأجوبة للمبالغة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى

---

(١) النكت ص ٩٦، ٩٧.

(٢) سورة النحل آية ٢٦.

(٣) سورة الأعراف آية ٤٠.

(٤) سورة سبأ آية ٢٤.

﴿إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾[1] كأنه قيل: لجاء الحق أو لعظم الأمر، ثم يقول بعد أن ساق الأمثلة للحذف: «كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم، والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم.

١٠ ـ باب البيان[2]:

حدّ الرماني البيان بقوله: هو الاحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك. وقسمه إلى أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة، وقد رأينا فيما سبق تعريف الجاحظ للبيان وتقسيمه له إلى خمسة أقسام، وما قرره من أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة» ويبدو أن الرماني قرأ ما كتبه عمرو بن بحر وتأثر به[3].

ثم قسم الرماني الكلام إلى قسمين: كلام يظهر به تميز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان كالكلام المخلط والمحال الذي لا يفهم به معنى، ولا يحسن أن يطلق اسم البيان على ما قبح من الكلام، لأن الله قد مدح البيان فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[4].

وقسم البيان إلى قسمين: بيان يكون باسم أو صفة وبيان يكون بالتأليف من غير اسم للمعنى أو صفة، كقولك: غلام زيد، فهذا التأليف

---

(١) سورة الأنعام آية ٢٧.
(٢) النكت ص ٩٨ ـ ١٠١.
(٣) أنظر ص ١٥٨ ـ ١٥٩ وما بعدها من هذا البحث.
(٤) سورة الرحمن آية ١ ـ ٣.

يدل على الملك من غير ذكر له باسم أو صفة، ودلالة الاشتقاق كدلالة التأليف كقولك «قاتل» تدل على مقتول وقتل من غير ذكر إسم أو صفة لواحد منها.

ثم يقرر كما قرر الجاحظ من قبل: أن دلالة الأسماء والصفات متناهية، أما دلالة التأليف فليس لها نهاية، وجعل منها القرآن الكريم، ولهذا حصل فيها التحدي بالمعارضة لتظهر المعجزة.

ويرى الرماني أن حسن البيان في الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة»

وواضح من صنيع الرماني أن أعلى مراتب حسن البيان له ناحيتان: الأولى التلاؤم أو تعديل النظم أو خلو الكلام من كل ما يشين الفصاحة.

والثانية: دلالة التأليف التي لا نهاية لها أو يمكن أن يقال: المعاني التي يحدثها النظم، وهاتان الناحيتان هما اللتان يقوم عليهما الإعجاز البياني للقرآن الكريم لذلك نراه يقرر في النهاية أن القرآن كله في نهاية حسن البيان، ثم أخذ يعرض بعض الآيات موضحاً فيها جهة الحسن، ومن الآيات التي عرضها قوله تعالى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾[1] وعلق عليها بقوله: «وهذا أشد ما يكون من التحذير»

هذه هي الأبواب العشرة التي ذكرها الرماني في رسالته «النكت في إعجاز القرآن» وله أقوال في البلاغة غيرها نقلها عنه من جاء بعده سنشير إليها عند الحديث عنهم.

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨٥.

وواضح أنه أضاف في حديثه عن هذه الأبواب إضافات جديدة فقد حدد بعضها تحديداً نهائياً، وبرزت الصورة البيانية عنده في مرحلة صباها ثم عقد باباً[1] في نهاية الرسالة وضح فيه الوجوه الستة الباقية التي رد إليها إعجاز القرآن وبدأها: بترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، ورأى أن: توفر الدواعي يوجب الفعل مع الإمكان لا محالة، في واحد كان أو جماعة.

ثم قال: والدليل على ذلك أن إنساناً لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه لشربه، وكل داع يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن له فلا يجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشاً لتوفر الدواعي على ما بينا، فان لم يشربه مع توفر الدواعي له دل على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها.

ويقول في التحدي للكافة: هو أظهر في أنهم لا يجوز أن ينزّوا المعارضة مع توفر الدواعي إلا للعجز عنها.

أما الوجه الثالث وهو عنده: الصرفة فيقول عنه: هي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول.

وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة فانه لما كان لا يجوز أن تقع

(١) النكت ص ١٠١ ـ ١٠٤.

على الإتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب وساق الآيات الدالة على ذلك.

ويقول عن نقض العادة: أن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة... فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة، وأما قياسه بكل معجزة فيرى أن القرآن الكريم يظهر إعجازه من هذه الجهة، لأنه خرج عن العادة، وقعد الخلق فيه عن المعارضة فصار كسائر المعجزات.

ثم ينهي حديثه برد المزاعم التي وجهت إلى الإعجاز القرآني، ومن خلاله يقرر أموراً منها: أن السور الطوال والقصار سواء من حيث الإعجاز، لأن التحدي وقع بهما قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[1].

ومنها: أن تغيير الفواصل في القرآن الكريم، والقوافي في الشعر ليس من المعارضة لا في قليل ولا كثير.

وأن الاحتجاج لإعجاز القرآن يعتمد على عجز العرب دون المولدين، لأن العرب على البلاغة أقدر، فاذا عجزوا عن ذلك فالمولدون أعجز.

وإذا كانت قضية الإعجاز قد دفعت الرماني إلى أن يتعمق في بيان أسرار الجمال للألوان التي ذكرها، فإننا سنجد أبا هلال العسكري يقوم بدراسة واسعة في ميدان النقد والبلاغة، ويجمع أشتات المقاييس التي تمخضت عن دراسات السابقين، ويضيف اليها مدفوعاً هو الآخر بقضية الإعجاز كما سنرى.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣.

ب ـ أبو هلال العسكري

هو: أبو هلال[1] الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري المتوفي سنة ٣٩٥ للهجرة أحد أعلام النقد والأدب في القرن الرابع الهجري صاحب كتاب «الصناعتين: الكتابة والشعر» وقد استهله ببيان أن القرآن الكريم معجز «بما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وضمّنه من الحلاوة، وجلله من رونق الطلاوة، مع سهولة كلمة وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها وتحيرت عقولهم فيها»[2].

ولا يرضى بالتقليد في معرفة وجه إعجاز القرآن البلاغي، لأنه طريق الجاهل الغبي، وعلى المرء أن يتعلم البلاغة، فهي أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ إذ بها يعرف إعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول ﷺ ودلالة صدقه فيما يبلغ عن ربه[3].

وبها يستطيع المرء أن يميز الكلام الجيد من الرديء، واللفظ الحسن من القبيح والشعر النادر من البارد.

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ص ٢٥٨ ـ ٢٦٧ جـ ٨ مراجعة وزارة المعارف طبع دار المأمون وانظر أيضاً بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ص ٥٠٦ جـ ١ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى البابي الحلبي سنة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٥م.

(٢) الصناعتين الكتابة والشعر ص ١ تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ/ ١٩٥٢م البابي الحلبي.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٢،١.

كما أنها تمكنه من خلق الكلام الجيد وابتكار المعاني الرائعة في شعر أو نثر لأنها تخلق فيه الفنية الأدبية القادرة على الخلق والابتكار والاختيار[1] ثم يعيب على الأصمعي اختياره لبعض الشعر وكذلك المفضل الضبي وغيرهما من علماء العربية ويناقشهم فيما اختاروه[2].

ثم يذكر الحافز له على تأليف كتابه «الصناعتين: الكتابة والشعر قال» فلما رأيت تخليط هؤلاء الأعلام فيما راموه من اختيار الكلام، ووقفت على موقع علم البلاغة من الفضل، ومكانه من الشرف والنبل، ووجدت الحاجة إليه ماسة، والكتب المصنفة فيه قليلة، وكان أكبرها وأشهرها كتاب «البيان والتبيين» لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وهو لعمري كثير الفوائد، جم المنافع، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة، والفقر اللطيفة، والخطب الرائعة، والأخبار البارعة، وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء، وما نبه عليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة، وغير ذلك من فنونه المختارة ونعوته المستحسنة، إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة، وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل الطويل، والتصفح الكثير، فرأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه في صنعة الكلام: نثره ونظمه، ويستعمل في محلوله ومعقوده، من غير تقصير واخلال، واسهاب واهذار، وأجعله عشرة أبواب مشتملة على ثلاثة وخمسين فصلاً[3].

---

(١) انظر المر.بع السابق ص ٣,٢.
(٢) أنظر المرجع السابق ص ٤,٣.
(٣) هكذا في الأصل: وصحتها: أربعة وخمسون فصلاً.

الباب الأول:

في الإبانة عن موضوع البلاغة في أصل اللغة وما يجري معه من تصرف لفظها وذكر حدودها وشرح وجوهها وضرب الأمثلة في كل نوع منها، وتفسير ما جاء عن العلماء فيها، ثلاثة فصول.

الباب الثاني:

في تمييز الكلام جيده من رديئه ومحموده من مذمومه فصلان.

الباب الثالث:

في معرفة صنعة الكلام، فصلان.

الباب الرابع:

في البيان عن حسن السبك وجودة الرصف، فصل واحد.

الباب الخامس:

في ذكر الايجاز والإطناب، فصلان.

الباب السادس:

في حسن الأخذ وقبحه وجودته ورداءته، فصلان.

الباب السابع:

القول في التشبيه، فصلان.

الباب الثامن:

في ذكر السجع والازدواج، فصلان.

الباب التاسع:

في شرح البديع والإبانة عن وجوهه وحصر أبوابه وفنونه، خمسة وثلاثون فصلاً.

الباب العاشر:

في ذكر مقاطع الكلام ومباديه، والقول في الاساءة في ذلك والاحسان فيه، ثلاثة فصول»[1].

وبهذا قد أبان أبو هلال عن السبب الذي من أجله ألف كتابه «الصناعتين» ورسم لنا منهجه الذي سيسير عليه.

ونشير إلى أن هذا الكتاب من الكتب الجامعة التي حوت بين دفتيها خلاصة ما كتبه السابقون في النقد والأدب وسننبه - بقدر الامكان - على ذلك في موطنه وبعرضنا لجهد أبي هلال سيظهر لنا جلياً أثر قضية إعجاز القرآن في تدوين علوم البلاغة العربية في القرن الرابع الهجري.

البلاغة والفصاحة[2]:

يقول أبو هلال: البلاغة في اللغة من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت

---

(١) الصناعتين ص ٥ لأبي هلال العسكري تحقيق الأستاذين علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ/ ١٩٥٢ دار أحياء الكتب العربية.

(٢) الصناعتين ص ٦ - ١٣.

إليها وبلغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء: الانتهاء إلى غايته، فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه».

والبلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم، فلهذا لا يجوز أن يُسَمّى الله جل وعز بأنه بليغ، إذ لا يجوز أن يوصف بصفة كان موضوعها الكلام، وتسميتنا المتكلم بأنه بليغ توسع، وحقيقته أن كلامه بليغ، كما تقول: فلان رجل محكم، وتعني أن أفعاله محكمة.

فأما الفصاحة فقد قال قوم: انها من قولهم: أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره، والشاهد على أنها هي الاظهار قول العرب: أفصح الصبح إذا أضاء وأفصح اللبن إذا انجلت عنه رغوته فظهر، وفصح أيضاً. وأفصح الأعجمي إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح ويبين.

وعلى ذلك يرى أبو هلال: أن الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما انما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له».

أما إذا كانت الفصاحة كما قال بعض العلماء: هي تمام آلة البيان، فتكون هي والبلاغة مختلفتين، لأن الفصاحة بهذا التعريف تكون مقصورة على اللفظ، لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى، والبلاغة انما هي انهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى.

ومن الدليل على أن الفصاحة تتضمن اللفظ، والبلاغة تتناول المعنى أن الببغاء يسمى فصيحاً، ولا يسمى بليغاً، إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤديه.

ويرى أبو هلال: أنه على الرغم من الإختلاف بين الفصاحة والبلاغة - إلّا أنه يجوز أن يسمى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً إذا كان واضح المعنى سهل اللفظ جيد السبك، غير مستكره فج، ولا متكلف وخم، ولا يمنعه من أحد الأسمين شيء، لما فيه من إيضاح المعنى وتقويم الحروف.

ويحكى عن قوم أنهم يذهبون إلى أن الكلام لا يسمى فصيحاً حتى يجمع مع هذه النعوت فخامة، وشدة جزالة، فإذا خلا منهما سمي بليغاً ولم يسم فصيحاً ويذكر أنهم استدلوا على صحة مذهبهم بقول العاص ابن‌عدي الشجاعة قلب ركين والفصاحة لسان رزين، واللسان هاهنا: الكلام، والرزين الذي فيه فخامة وجزالة.

ثم حدّد البلاغة بقوله: «البلاغة كل ما تبلّغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن فهو تعريف الرماني مع بسط وشرح من أبي هلال.

ثم يذكر تعريف العتابي للبلاغة ويرد عليه بما لا يزيد عن ردّ الجاحظ [1].

ثم يقول: فحقيقة البلاغة هي ما ذكرته، وقد جاء عن الحكماء فيه ضروب أنا ذاكرها ومفسرها لتكمل فائدة الكتاب»[2]، ويعتمد على ما ورد في البيان والتبيين إلى حد بعيد وفي أثناء تفسيره لحدود البلاغة التي نقلها عن السابقين يتعرض لمطابقة الكلام لمقتضى الحال والطريقة التي يراها لتربية الفنية الأدبية بما لا يزيد عن الجاحظ[3] وابن طباطبا[4].

(١) انظر ص ١٦٥ من هذا البحث.
(٢) الصناعتين ص ١٤.
(٣) انظر ص ١٦٦ من هذا البحث.
(٤) انظر ص ٣١٥ من هذا البحث.

الميزة البلاغية:

يرى أبو هلال: أن الكلام يحسن بسلامته، وسهولته، وإصاعته، وتخير لفظه، واصابة معناه وجودة مطالعه، ولين مقاطعه، واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشابه أعجازه بهواديه، وموافقة مآخيره لمباديه، مع قلة ضروراته بل عدمها أصلاً، حتى لا يكون لها في الألفاظ أثر، فتجد المنظوم مثل المنثور في سهولة مطلعه، وجودة مقطعه، وحسن رصفه وتأليفه، وكمال صوغه وتركيبه، فاذا كان الكلام كذلك كان بالقبول حقيقاً هو بالتحفظ خلقياً[1].

ولما كانت هذه النعوت التي ذكرها للكلام الجيد تعود إلى الألفاظ دون، المعاني قرر أن الميزة البلاغية كامنة في اللفظ وأن المعاني موجودة وملك لكل شاعر أو كاتب، وينقل تلك الكلمة التي قالها الجاحظ وتداولها الناس من بعده ولكن مع اختصار في آخرها: يقول: «وليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب، والخلو من أود النظم والتأليف، وليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً، ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفنا من نعوته التي تقدمت»[2].

هذا هو رأي أبي هلال الذي اعتنقه ودلل عليه في كل فرصة سنحت له، على أن أبا هلال لا يهمل المعاني فنراه يقول: «ولا خير في المعاني إذا استكرهت قهراً والألفاظ إذا اجترت قسراً، ولا خير فيها أجيد لفظه إذا

(١) الصناعتين ص ٥٥.
(٢) الصناعتين ص ٥٧، ٥٨.

سخف معناه، ولا في قرابة المعنى إلا إذا شرف لفظه مع وضوح المغزى، وظهور القصد»[1].

ثم يصف قوماً بغلبة الجهل عليهم، لأنهم صاروا يستجيدون الكلام إذا لم يقفوا على معناه، الا بكد، ويستفصحونه إذا وجدوا ألفاظه كزة غليظة، وجاسية غريبة، ويستحقرون الكلام إذا رأوه سلساً عذباً وسهلاً حلواً والمذهب المفضل عنده هو السهل الممتنع ويعده من أجود الكلام[2]، كما يرى أن صاحب البلاغة يحتاج إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ، لأن المدار بعد على إصابة المعنى، ولأن المعاني تحل من الكلام محل الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة[3].

والذي نحب أن نقرره أن أبا هلال إذ يرى الميزة البلاغية كامنة في الألفاظ لا يراها في اللفظ فقط من حيث وضعه اللغوي أو بمقارنته بلفظ آخر بل يرى أن الميزة البلاغية في الألفاظ التي تتكون منها العبارة من حيث اختيارها، ورصفها وتأليفها ونظمها يقول: «على أن المعاني مشتركة بين العقلاء، فربما وقع الجيد للسوقي والنبطي والزنجي، وإنما يتفاضل الناس في الألفاظ ورصفها ونظمها»[4].

ويقول عن جيد الشعر: «وخير الشعر ما تسابق صدوره وأعجازه.. لا يتنافى ولا يتنافر، كأنه سبيكة مفرغة، أو وشي منمنم، أو عقد منظم من جوهر متشاكل.. كل شيء منه موضوع في موضعه، وواقع في موقعه»[5].

(١) الصناعتين ص ٦٠.
(٢) انظر الصناعتين ص ٦٠ وما بعدها.
(٣) الصناعتين ص ٦٩.
(٤) الصناعتين ص ١٩٦.
(٥) الصناعتين ص ٣٨٢.

ويقول في قول الخنساء:

وأن صخـراً لتأتم الهـداة بـه   كـأنـه عـلـم في رأسـه نـار

فقولها: «في رأسه نار» تتميم عجيب، قالوا: لم يستوف أحد هذا المعنى استيفاءها، وهو مأخوذ من قول الأعشى:

وتدفن منه الصالحات وأن يسيء   يكن ما أساء النار في رأس كبكبا

إلا أنها أخرجته في معرض أحسن من معرض الأعشى، فشهر واستفاض، وخمل معها بيت الأعشى ورذل، وهذا دليل على صحة ما قلنا من أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ، وتجميل الصورة[1].

فإذا قلنا: أنه يريد بالصورة التي تتكون من الألفاظ التي ليست سوقية ولا وحشية ولا غريبة فتعبر عن المعنى المروم أتم تعبير وأدقه. لم نبعد.

أبو هلال والنظم:

لم يحاول أبو هلال أن يرسم نظرية للنظم على نحو ما فعل الامام عبد القاهر ولكنه شغل بالحديث عن المعاني والتنبيه على خطئها وصوابها وأنها عنده على ضربين. ضرب يبتدعه صاحب الصناعة، وضرب يحتذيه على مثال تقدم ثم هي على وجوه: منها ما هو مستقيم حسن، ومنها ما هو مستقيم قبيح نحو قولك: قد زيداً رأيت، وإنما قبح لأنك أفسدت النظام بالتقديم والتأخير إلى آخر ما ذكر من الوجوه مستشهداً بالمنظوم والمنثور ومعلقاً عليها بذوق الناقد البصير[2].

---

(١) الصناعتين ص ٣٩١.

(٢) انظر الصناعتين ص ٦٩ - ١٣٢.

ثم يتكلم عن صنعة الكلام مستعيناً بما ورد في عيار الشعر وفي صحيفة بشر بن المعتمر، ثم يقدم نصائحه للكتّاب وما ينبغي عليهم أن يرتسموه ليظفروا ببغيتهم ويكون لهم شأن في الكتابة مرموق[1].

ثم ينتهي بالحديث عن حسن النظم، وجودة الرصف والسبك وخلاف ذلك، ويذكر أن أجناس الكلام المنظوم ثلاثة: الرسائل، والخطب، والشعر وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب[2].

ثم يتكلم عن حسن التأليف ودوره في التعبير يقول: «وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعمية، فإذا كان المعنى سبياً، ورصف الكلام ردياً لم يوجد له قبول، ولم تظهر عليه طلاوة وإذا كان المعنى وسطاً، ورصف الكلام جيداً كان أحسن موقعاً وأطيب مستمعاً»[3].

ويحاول أن يتصوره فيشبهه بالعقد المنظم إذا اختل منه خرزة كان مشوهاً يقول: «فهو بمنزلة العقد إذا جعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كان رائعاً في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختل نظمه فضمت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين وإن كان فائقاً ثميناً»[4].

وحسن الرصف عنده «أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام ولا يعمي المعنى، وتضمّ كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها».

---

(١) أنظر الصناعتين ص ١٣٣ - ١٦٠.

(٢ ٣) انظر الصناعتين ص ١٦١.

(٤) الصناعتين ص ١٦١.

«وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها»[1].

ويذكر قول العتابي: الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخراً، أو أخرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيرت المعنى كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة، وتغيرت الحلية»[2].

ويعلق عليه بقوله: «وقد أحسن في هذا التمثيل وأعلم به على أن الذي ينبغي في صيغة الكلام، وضع كل شيء منه في موضعه ليخرج بذلك من سوء النظم»[3] ومهما يكن من شيء فإننا نعتقد أن الامام عبد القاهر قد استفاد من حديث أبي هلال حينما وضع نظريته المشهورة في نظم الكلام.

وبعد أن ينتهي أبو هلال من علاج هذه المقدمات يسرع إلى عرض مسائل البلاغة وهي:

١ - بالإيجاز:

يبدأه أبو هلال بقول أصحاب الايجاز: «الإيجاز قصور البلاغة على الحقيقة، وما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل في باب الهذر والخطل، وهما من أعظم أدواء الكلام، وفيهما دلالة على بلادة صاحب الصناعة»[4].

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) الصناعتين ص ١٦٢.
(٤) الصناعتين ص ١٧٣.

ثم يذكر الأقوال في فضل الإيجاز معتمداً على ما ورد في البيان والتبيين ويقسمه إلى نوعين: إيجاز القصر وإيجاز الحذف.

وإيجاز القصر عنده هو: تقليل الألفاظ، وتكثير المعاني، ويمثل له بالآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1]، ويبين فضلها على قولهم: «القتل أنفى للقتل» بما لا يخرج عما قاله الرماني، ثم يسوق له الأمثلة من القرآن والحديث وكلام العرب، فمن القرآن مثل قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ﴾[2] يقول: «دخل تحت الأمن جميع المحبوبات، لأنه نفى به أن يخافوا شيئاً أصلاً من الفقر والموت، وزوال النعمة والجور، وغير ذلك من أصناف المكاره، فلا ترى كلمة أجمع من هذه».

ومن الحديث بمثل قول الرسول ﷺ: «إن من البيان لسحراً».

ومن كلام العرب بمثل قول الاعرابي: «اللهم هب لي حقك وأرض عني خلقك».

وأما إيجاز الحذف فقد جعله على وجوه نقلها بشواهدها وتعليقاتها عن ابن قتيبة مع اسقاط لبعض الآيات من ناحية وزيادة بعض الأمثلة من كلام العرب من ناحية أخرى وفي نهاية حديثه عن الإيجاز قال: ومن الحذف الرديء قول الحارث بن حلزة:

والعيش خير في ظلا ل النوك ممن عاش كدا

ويقول: وإنما أراد: والعيش الناعم خير في ظلال النوك من العيش الشاق في ظلال العقل، وليس يدل لحن كلامه على هذا فهو من الايجاز المقصر.

ثم يسوق بقية الشواهد، وصنيعه هذا يدل على أنه متأثر بمنهج ابن

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٢) سورة الأنعام آية ٨٢.

المعتز في كتابه البديع على أن أبا هلال يجعل المساواة من هذا الباب ويعرفها بقوله: وهي أن تكون المعاني بقدر الألفاظ والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض، وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب، وإليه أشار القائل بقوله: كأن ألفاظه قوالب لمعانيه، أي لا يزيد بعضها على بعض» ثم يسوق لها الأمثلة، التي منها قوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الخِيَامِ﴾[1].

وواضح نقله عن قدامة في المساواة.

٢ - الإطناب[2]:

يبدأه بقول أصحاب الإطناب في بيان فضله: «المنطق إنما هو بيان، والبيان لا يكون إلا بالاشباع، والشفاء لا يقع إلاّ بالاقناع، وأفضل الكلام أبينه، وأبينه أشده إحاطة بالمعاني، ولا يحاط بالمعاني إحاطة تامة إلا بالاستقصاء، والإيجاز للخواص، والإطناب مشترك فيها الخاصة والعامة».

ويرى أن الحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في موضعه، وأن الإطناب بلاغة والتطويل عي. والإطناب إذا لم يكن منه بد إيجاز، وهو في المواعظ خاصة محمود، كما أن الإيجاز في الافهام محمود ممدوح.

وقد يكون الإطناب بالتكرير لغرض التوكيد كقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[3]وقد يكون بالصفة إذا أرادوا توكيدها، فيغيرون منها حرفاً استيحاشاً من إعادتها مرة ثانية كقولهم: عطشان نطشان.

(١) سورة الرحمن آية ٧٢.
(٢) الصناعتين ص ١٩٠ - ١٩٥.
(٣) سورة التكاثر آية ٣ - ٤.

ومن التكرير قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[1] وذلك أنه عدد فيها نعماءه وأذكر عباده آلاءه ونبههم على قدرها، وقدرته عليها، ولطفه فيها، وجعلها فاصلة بين كل نعمة ليعرف موضع ما أسداه إليهم منها.

ويقول: «ومما أجل من هذا كله قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[2] فالإحسان داخل في العدل، وإيتاء ذي القربى داخل في الإحسان، والفحشاء داخل في المنكر والبغي داخل في الفحش.

هذا وواضح أثر الرماني وابن قتيبة والجاحظ في معالجة أبي هلال للإطناب.

٣ ـ التشبيه[3]:

يرى أبو هلال أن التشبيه من الصور التي تزيد المعنى وضوحاً وتكسبه توكيداً ويعرفه بقوله: هو الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منا به أو لم ينب، وقد تحذف أداة التشبيه كقول امرىء القيس:

له أيطلا ظبي وساقا نعامة ... وارخاء سرحان وتقريب تتفل

ويقول معلقاً على هذا البيت: «هذا إذا لم يحمل على التشبيه فسد الكلام، لأن الفرس لا يكون له أيطلا ظبي ولا ساقا نعامة ولا غيره مما ذكره، وإنما المعنى له أيطلان كأيطلي ظبي، وساقان كساقي نعامة».

والتشبيه عنده مبني على المبالغة، وفرق بين المبالغة والكذب، وقد

(١) سورة الرحمن آية ١٣.
(٢) سورة النحل آية ٩٠.
(٣) الصناعتين ص ٢٣٩ ـ ٢٥٩.

يكون التشبيه لا مبالغة فيه بل مبني على الواقع، ويحكى بصدد ذلك: أن إنساناً قال لبعض الشعراء: زعمت أنك لا تكذب في شعرك وقد قلت: ولأنت أجرأ من أسامة أو يجوز أن يكون رجل أشجع من أسد فقال: قد يكون ذلك، فإنا قد رأينا مجزأة بن ثور قد فتح مدينة ولم نر الأسد فعل ذلك.

ويرى أبو هلال أنه لا يلزم أن يكون المشبه يشبه المشبه به من كل الوجوه بل يكفي أن يتشابها في وجه واحد مثل قولك: وجهك مثل الشمس، ومثل البدر، وإن لم يكن مثلهما في ضيائهما وعلوهما ولا عظمهما، وإنما شبهه بهما لمعنى يجمعهما وإياه وهو الحسن، وعلى هذا قول الله عز وجل: ﴿وَلَهُ الجَوَارِ المُنْشَئَاتُ فِي البَحْرِ كَالأَعْلَامِ﴾[1]، إنما شبه المراكب بالجبال من جهة عظمها لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها، ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو ولعله لا يعجبه ما رآه قدامة من أن أحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد.

والتشبيه عنده على ثلاثة أوجه: فواحد منها تشبيه شيئين متفقين من جهة اللون، مثل تشبيه الليلة بالليلة..

والآخر: تشبيه شيئين متفقين يعرف اتفاقهما بدليل، كتشبيه الجوهر بالجوهر.

والثالث: تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما، كتشبيه البيان بالسحر والمعنى الذي يجمعهما لطافة التدبير ودقة المسلك.

ثم يتكلم عن أجود التشبيه وأبلغه وهو عنده على أربعة وجوه: نقلها بشواهدها عن الرماني وزاد عنه بالتمثيل من كلام العرب.

(١) سورة الرحمن آية ٢٤.

ثم يرى أن التشبيه في جميع الكلام يجري على وجوه:

منها تشبيه الشيء بالشيء صورة كقوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[1].

ومنها: تشبيه الشيء بالشيء لوناً وحسناً، كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[2].

ومنها: تشبيهه به لوناً وصورة كتشبيه الثغر بالأقحوان لوناً وصورة، لأن ورق الأقحوان صورته كصورة الثغر سواء، وإذا كان الثغر نقياً كان في لونه سواء.

ومنها: تشبيهه به حركة كقول الأعشى

غراء فرعاء مصقول عوارضها   تمشي الهوينا كما يمشي الوجى الوحل

ومنها: تشبيهه به معنى كقول النابغة:

فإنك كالليل الذي هو مدركي   وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وأوضح أنه ينقل من عيار الشعر لابن طباطبا.

ثم ينهي حديثه بحشد الأمثلة للتشبيه الجيد لتتبع، ويردفها بالأمثلة المعيبة منه لتجتنب.

٤ ـ السجع والإزدواج[3]:

ذهب فيه مذهب الجاحظ وأطلقه على القرآن الكريم بشرط أن يكون بريئاً من التكلف خالياً من التعسف.

---

(١) سورة يس آية ٣٩.

(٢) سورة الصافات آية ٤٩.

(٣) الصناعتين ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥.

وهو عنده على وجوه: منها أن يكون الجزآن متوازيين متعادلين، لا يزيد أحدهما على الآخر، مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه، ويمثل له بقول الأعرابي: «سنة جردت، وحال جهدت، وأيد جمدت، فرحم الله من رحم، فأقرض من لا يظلم» ويقول: «فهذه الأجزاء متساوية لا زيادة فيها ولا نقصان، والفواصل على حرف واحد» ثم يذكر بقية الأمثلة، ويقول في نهايتها: «فهذه الفصول متوازية لا زيادة في بعض أجزائها على بعض، بل في القليل منها، وقليل ذلك مغتفر لا يعتد به».

ومنها: أن يكون ألفاظ الجزأين المزدوجين مسجوعة، فيكون الكلام سجعاً في سجع وهو مثل قول البصير: حتى عاد تعريضك تصريحاً، وتمريضك تصحيحاً، فالتعريض والتمريض سجع، والتصريح والتصحيح سجع آخر، فهو سجع في سجع، ويرى أن هذا الجنس إذا سلم من الإستكراه فهو أحسن وجوه السجع، وهذان الوجهان من أعلى مراتب الإزدواج والسجع عند أبي هلال، والذي هو دونهما عنده: أن تكون الأجزاء متعادلة، وتكون الفواصل على أحرف متقاربة المخارج، إذا لم يمكن أن تكون من جنس واحد كقول بعض الكتاب: «إذا كنت لا تؤتى من نقص كرم، وكنت لا أوتي من ضعف سبب، فكيف أخاف منك خيبة أمل، أو عدولاً عن اغتفار زلل، أو فتوراً عن ألم شعث، أو قصوراً عن إصلاح خلل» ثم يعلق بقوله: «فهذا الكلام جيد التوازن ولو كان بدل «ضعف سبب» كلمة آخرها ميم ليكون مضاهياً لقوله: «نقص كرم» لكان أجود»

كما يرى أبو هلال أن الذي ينبغي أن يستعمل في هذا الباب ولا بدّ منه: «هو الإزدواج، فإن أمكن أن يكون كل فاصلتين على حرب واحد، أو ثلاث، أو أربع لا يتجاوز ذلك كان أحسن، فإن جاوز ذلك نسب إلى

التكلف، وإن أمكن أيضاً أن تكون الأجزاء متوازنة كان أجمل، وإن لم يكن ذلك فينبغي أن يكون الجزء الأخير أطول، على أنه قد جاء في كثير من ازدواج الفصحاء ما كان الجزء الأخير منه أقصر» ومثله من كلام الرسول ﷺ: «رحم الله من قال خيراً فغنم، أو سكت فسلم».

وينبغي أيضاً أن تكون الفواصل على زنة واحدة، وإن لم يمكن أن تكون على حرف واحد ـ فيقع التعادل والتوازن، كقول بعضهم: اصبر على حر اللقاء، ومضض النزال، وشدة المصاع، ومداومة المراس، فلو قال: على حر الحرب ومضض المنازلة لبطل رونق التوازن، وذهب حسن التعادل.

ثم يذكر عيوب الإزدواج ومنها التجميع: وهو أن تكون فاصلة الجزء الأول بعيدة المشاكلة لفاصلة الجزء الثاني، ويمثل له بما ذكر قدامة من أن كاتباً كتب: «وصل كتابك فوصل به ما يستعبد الحر، وإن كان قديم العبودية، ويستغرق الشكر، وإن كان سالف ودك لم يبق منه شيئاً، ويقول: فالعبودية بعيدة عن مشاكلة منه».

ومن عيوبه أيضاً التطويل: وهو أن تجيء بالجزء الأول طويلاً، فتحتاج إلى إطالة الثاني ضرورة، وينقل ما ذكره قدامة أيضاً: أن كاتباً كتب في تعزية: إذا كان للمحزون في لقاء مثله أكبر الراحة في العاجل، ويقول: فأطال هذا الجزء وعلم أن الجزء الثاني ينبغي أن يكون طويلاً مثل الأول وأطول، فقال: وكان الحزن راتباً إذا رجع إلى الحقائق وغير زائل، فأتى باستكراه، وتكلف عجيب.

ويرى أبو هلال أن السجع يأتي في الشعر ويمثّل له بأمثلة منها قول الشاعر:

فتـور القيـام قـطيـع الكـلام   يفـتر عن ذي غروب خصـر

ويذكرُ أن أهل الصنعة يسمون هذا النوع من الشعر المرصَّع، ولعله يريد بذلك قدامة.

هذا ولم يذكر هذه الألوان التي مضت تحت اسم البديع ويبدو من كلامه أن أحداً لم يدع أن المحدثين قد ابتكروها فقد قال: بعد أن فتح باباً للبديع وعدد ألوانه سواء منه ما وجد عند السابقين وما هو من ابتكاره: «فهذه أنواع البديع التي ادّعى من لا رواية له ولا دراية أن المحدثين ابتكـروها وأن القـدماء لم يعـرفوهـا، وذلـك لما أراد أن يفخم أمـر المحدثين»[١].

ويرى أن أنواع البديع إذا برئت من العيوب وسلمت من التكلف كان الكلام في غاية الحسن، ونهاية الجودة[٢].

ثم يفصح عن جهده في هذا الكتاب وملخصه: أنـه هذب الأنواع التي وردت عن السابقين وشذ بها وزاد عليها ستة أنواع: التشطير، والمجاورة، والتطريز، والمضاعف، والإستشهاد، والتلطف[٣] ويزيد عليها في آخر الكتاب «المشتق»[٤] وينبه عليه، وسنرى من خلال عرضنا لها مبلغ صدقه فيما يقول.

هذا وسيحاول أبو هلال أن يرد ألوان البديع إلى القدماء كما فعل ابن المعتز ثم يعرض لنا هذه الأنواع وهي:

---

(١) الصناعتين ص ٢٦٧.
(٢) أنظر المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق ص ٤٢٩، ٤٣٠.

١ ـ الإستعارة والمجاز[1] :

حد أبو هلال الإستعارة بتعريف الرماني لها مع شرح لما أجمله فقال: الإستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى، وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه.

ويرى أن هذه الأوصاف موجودة في الإستعارة المصيبة، وأن الإستعارة المصيبة لا بد أن تشتمل على غرض فني وإلا كانت الحقيقة أولى منها استعمالاً ثم يستشهد على ذلك بقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[2] ويرى أن الإستعارة أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، وإن كان المعنيان واحداً ثم يسوق كثيراً من الأمثلة يبين فيها فضل الإستعارة على الحقيقة مستعيناً بشواهد الرماني وتعليقاته وكذلك ابن قتيبة ويتعرض لأصلين من أصول الإستعارة:

الأول: أنه لا بد لكل استعارة من حقيقة وشرح ذلك بأمثلة الرماني وبسط الشرح.

أما الثاني: فهو الجامع بين المستعار له والمستعار منه. قال: «ولا بد أيضاً من معنى مشترك بين المستعار[3] والمستعار منه» ثم وضح ذلك بالأمثلة.

وعلى الرغم من أنه عنون لهذا الفصل بالإستعارة والمجاز إلا أنه لم يتحدث عن المجاز إلا بقوله: «ولا بد لكل استعارة ومجاز من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة».

---

(١) الصناعتين ص ٢٦٨ ـ ٣٠٦.
(٢) سورة القلم آية ٤٢.
(٣) هكذا في الأصل والصواب «المستعار له»

ويبدو أنه تابع في ذلك الأقدمين أمثال الجاحظ وابن قتيبة فقد كانا لا يفرقان بينهما غير أن ابن قتيبة جعل المجاز أعم من الإستعارة كما بينا فيما سبق.

ومما يقوي هذا تمثيله للإستعارة بنفس أمثلة ابن قتيبة التي مثل بها للإستعارة وهي مما يصلح أن تكون أمثلة للمجاز المرسل، إذ قال[1]: ويسمون النبات نوءاً، قال:

وجف أنواء السحاب المرتزق

أي جف البقل، ويقولون للمطر: سماء. قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم　　رعيناه وإن كانوا غضابا

وأما أسلوب التشبيه البليغ فهو عنده محتمل للإستعارة والتشبيه على اختلاف التوجيه يدل على ذلك قوله في توجيه قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[2] معناه فإنه يماس المرأة وزوجها يماسها، والإستعارة أبلغ، لأنها أدل على اللصوق وشدة المماسة، ويحتمل أن يقال: «إنهما يتجردان ويجتمعان في ثوب واحد ويتضامان فيكون كل واحد منهما للآخر بمنزلة اللباس، فيجعل ذلك تشبيهاً بغير أداة التشبيه»[3] ثم مثل للإستعارة المصيبة من القرآن والحديث وكلام العرب: القدماء والمحدثين وانتهى بذكر المعيبة منها متأثراً بمنهج ابن المعتز في كتابه «البديع».

---

(١) الصناعتين ص ٢٧٦.
(٢) سورة البقرة آية ١٨٧.
(٣) المرجع السابق ص ٢٧٠ وأنظر أيضاً الصبغ البديعي في اللغة العربية ص ١٦٣.

٢ ـ المطابقة[1]:

بدأها بقوله: «قد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو بيت من بيوت القصيدة، مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد».

ثم أشار إلى خروج قدامة على هذا الإجماع قال: «وخالفهم قدامة بن جعفر الكاتب، فقال: المطابقة إيراد لفظتين متشابهتين في البناء والصيغة مختلفتين في المعنى.

وسمي الجنس الأول التكافؤ، وأهل الصنعة يسمون النوع الذي سماه المطابقة: التعطف، قال وهو أن يذكر اللفظ ثم يكرره، والمعنى مختلف، وستراه في موضعه إن شاء الله» وواضح أن تعريف التلطف ينطبق على نوع من أنواع الجناس وستأتي مناقشته فيما يستقبل من البحث.

ثم عرض للفظ الطباق في اللغة قال: «والطباق في اللغة: الجمع بين الشيئين، يقولون طابق فلان بين ثوبين، ثم استعمل في غير ذلك، فقيل: طابق البعير في سيره، إذا وضع رجله موضع يده، وهو راجع إلى الجمع بين شيئين».

ثم ساق له الأمثلة من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى، وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾[2] ثم ذكر أن الناس تنازعوا هذا المعنى، قال ابن مطر:

تضحك الأرض من بكاء السماء

(١) الصناعتين ص ٣٠٧ ـ ٣٢٠.
(٢) سورة النجم آية ٤٣، ٤٤.

وقال آخر:

ضحك المزن بها ثم بكى

ثم يذكر شاعرين آخرين تنازعا هذا المعْنى.

ويقرر في النهاية أن أحداً لم يقرب من لفظ القرآن في اختصاره وصفائه، ورونقه وبهائه، وطلاوته ومائه، وكذلك جمع ما في القرآن من الطباق ثم يمثّل للطباق من الحديث وكلام التابعين والأعراب والقدماء والمحدثين وينتهي بذكر المعيب منه.

٣ ـ التجنيس[1] :

بدأه بنقل تعريف ابن المعتزلة، وعرض لقسميه اللذين عرض لهما.

١ ـ ما تكون الكلمة تجانس الأخرى لفظاً واشتقاق معنى، كقول الشاعر:

يوماً خلجت على الخليج نفوسهم   عصباً وأنت لمثلها مستام

خلجت: أي جذبت، والخليج: بحر صغير يجذب الماء من بحر كبير، فهاتان اللفظتان متفقتان في الصيغة واشتقاق المعنى والبناء.

٢ ـ ما يجانسه في تأليف الحروف دون المعنى، كقول الشاعر:

فارفق به إن لوم العاشق اللوم

ثم ذكر أن بعض الأدباء شرط هذا الشرط في التجنيس وخالفه في الأمثلة فقال: وممن جنس تجنيسين في بيت زهير، في قوله:

بعزمة مأمور مطيع وآمر   مطاع فلا يلفى لحزمهم مثل

(١) الصناعتين ص ٣٢١ ـ ٣٣٦.

ويقول: وليس المأمور والآمر والمطيع والمطاع من التجنيس، لأن الإختلاف بين هذه الكلمات لأجل أن بعضها فاعل، وبعضها مفعول به، وأصلها إنما هو الأمر والطاعة.

وكتاب الأجناس الذي جعلوه لهذا الباب مثالاً إنما يصف على هذه السبيل، ويكون المطيع مع المستطيع، والآمر مع الأمير تجنيساً، ثم ساق أمثلة أخرى على نحو قول زهير وقال في نهايتها: ليس في هذه الألفاظ تجنيس، وإنما اختلفت هذه الكلم للتصريف.

ثم ذكر نوعين آخرين للتجنيس، قال: «ومن التجنيس ضرب آخر، وهو أن تأتي بكلمتين متجانستي الحروف، إلا أن في حروفها تقديماً وتأخيراً» كقوله في حية:

منقوشة تحكي صدور صحائف إبّان يبدو من صدور صفائح

والنوع الثاني: يخالف ما تقدم بزيادة حرب أو نقصانه وهو مثل قول الله: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ، وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾[١].

ثم ساق الأمثلة على طريقته وفي نهايتها ذكر المعيب منه.

٤ ـ المقابلة[٢]:

عرفها بقوله: المقابلة: إيراد الكلام، ثم مقابلته بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة، أو المخالفة.

ونوعها إلى نوعين: الأول المقابلة في المعنى وهي مقابلة الفعل بالفعل، مثاله قول الله عز وجل: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾[٣]، فخواء

(١) سورة الإنشقاق آية ١٧.
(٢) الصناعتين ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠
(٣) سورة النمل آية ٥٢

بيوتهم وخرابها بالعذاب مقابلة لظلمهم.

وجعل منه مقابلة المعاني بعضها لبعض ومثل له بقول الشاعر:

أسـرنـاهم وأنعمنـا عليهـم وأسقينـا دمـاءهم التـرابـا
فما صبروا لبأس عند حـرب ولا أدوا لحسن يـد ثـوابـا

فجعل بإزاء الحرب أن لم يصبروا، وبإزاء النعمة أن لم يثيبوا، فقابل على وجه المخالفة.

والنوع الثاني: المقابلة بالألفاظ كقول عمرو بن كلثوم.

ورثنـاهـن عن آبـاء صـدق ونـورثهـا إذا متنـا بنينـا

ثم ذكر فساد المقابلة وهي: أن تذكر معنى تقتضي الحال ذكرها بموافقة أو مخالفة، فيؤتى بما لا يوافق ولا يخالف، مثل أن يقال: «فلان شديد البأس، نقي الثغر»، لأن نقاء الثغر لا يخالف شدة البأس ولا يوافقه، ثم ساق بقية الأمثلة.

٥ ـ صحة التقسيم[1]:

والتقسيم الصحيح عنده: أن تقسم الكلام قسمة مستوية تحتوي على جميع أنواعه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه، فمن ذلك قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾**[2] قال: وهذا أحسن تقسيم، لأن الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع، ليس فيهم ثالث ثم ساق بقية الأمثلة وأنهى الحديث عن صحة التقسيم بذكر عيوب القسمة.

---

(١) الصناعتين ص ٣٤١ ـ ٣٤٤.
(٢) سورة الرعد آية ١٢.

٦ ـ صحة التفسير[١]:

عرفها بقوله: وهو أن يورد معاني فيحتاج إلى شرح أحوالها، فإذا شرحت تأتي في الشرح بتلك المعاني من غير عدول عنها أو زيادة تزاد فيها كقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِنْ فَضْلِهِ﴾[٢]، فجعل السكون لليل، وابتغاء الفضل للنهار، فهو في غاية الحسن، ونهاية التمام ثم ساق بقية الأمثلة كعادته.. ومعلقاً عليها.

٧ ـ الإشارة[٣]:

حدها بقوله: الإشارة أن يكون اللفظ مشاراً به إلى معان كثيرة، بإيماء إليها ولمحة تدل عليها، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾[٤]، وقول الناس: لو رأيت علياً بين الصفين، فيه حذف وإشارة إلى معان كثيرة ثم ساق بقية الشواهد.

٨ ـ الأرداف والتوابع[٥]:

قال أبو هلال: الأرداف والتوابع: أن يريد المتكلم الدلالة على معنى فيترك اللفظ الدال عليه، الخاص به ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له، فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾[٦]، وقصور الطرف في الأصل موضوعة للعفاف على جهة التوابع

(١) الصناعتين ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.
(٢) سورة القصص آية ٧٣.
(٣) الصناعتين ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.
(٤) سورة النجم آية ١٦.
(٥) الصناعتين ص ٣٥٠ ـ ٣٥٢.
(٦) سورة الرحمن آية ٥٦.

والأرداف، وذلك أن المرأة إذا عفت قصرت طرفها على زوجها، فكان قصور الطرف ردفاً للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف، ثم ساق بقية الأمثلة وكلها ينطبق على ما عرف عند المتأخرين باسم الكناية.

٩ ـ المماثلة[١]:

حدها بقوله: أن يريد المتكلم العبارة عن معنى، فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر، إلا أنه ينبىء إذا أورده عن المعنى الذي أراده، ويسوق لها الأمثلة ويعلق عليها منها قولهم: «فلان نقي الثوب» يريدون به أنه لا عيب فيه، وليس موضوع نقاء الثوب البراء من العيوب، وإنما استعمل فيه تمثيلاً.

ومنها قول الله تعالى: ﴿كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾[٢] يقول: فمثل العمل ثم إحباطه بالنقض بعد الفتل وواضح أن هذه الآية من التشبيه التمثيلي.

وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[٣] يقول فيها أبو هلال: «فمثل البخيل الممتنع من البذل بالمغلول، لمعنى يجمعهما وهو أن البخيل لا يمد يده بالعطية، فشبهه بالمغلول، وواضح أن هذه الآية من الإستعارة التمثيلية».

ثم يناقش قدامة في بعض أمثلته لهذا الباب قال: وقال قدامة: من أمثلة هذا الباب قول الشاعر:

أوردتهم وصدور العيش مسنفة[٤] والصبح بالكوكب الدري منحور

---

(١) الصناعتين، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٦.
(٢) سورة النحل آية ٩٢.
(٣) سورة الإسراء آية ٢٩.
(٤) السناف للبعير بمنزلة اللبب للدابة، ويقال اسنفه أي شده بالسناف.

وقال: «قد أشار إلى الفجر إشارة إلى طريقه بغير لفظه، وليس في هذا البيت إشارة إلى الفجر، بل قد صرح بذكر الصبح وقال: منحور بالكوكب الدري، أي صار في نحره، ووضع هذا البيت في باب الإستعارة أولى منه في باب المماثلة»، ثم ذكر المعيب منها.

١٠ ـ الغلو[١]:

حد أبو هلال الغلو بقوله: الغلو تجاوز حد المعنى والإرتفاع فيه إلى غاية لا يكاد يبلغها وساق له أمثلة من القرآن ومن النثر ومن الشعر، فمن القرآن قوله تعالى: **﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾**[٢] «وهذا إنما هو على البعيد، ومعناه لا يدخل في سم الخياط ولا يدخل هؤلاء الجنة».

ثم ذكر أمثلة للمعيب منه الذي خرج إلى حد المحال.

١١ ـ المبالغة[٣]:

عرفها بقوله: أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته، وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنى منازله وأقرب مراتبه، ومثل لها بقول الله عز وجل: **﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾**[٤] وقال: «ولو قال: تذهل كل امرأة عن ولدها لكان بياناً حسناً وبلاغة كاملة، وإنما خص

---

(١) الصناعتين ص ٣٥٧ ـ ٣٦٤.
(٢) سورة الأعراف آية ٤٠.
(٣) الصناعتين ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.
(٤) سورة الحج آية ٢.

المرضعة للمبالغة، لأن المرضعة أشفق على ولدها لمعرفتها بحاجته إليها، وأشغف به لقربه منها ولزومها له، لا يفارقها ليلاً ولا نهاراً، وعلى حسب القرب تكون المحبة والإلف» ثم ساق بقية الشواهد، ثم قال: «ومن المبالغة نوع آخر، وهو أن يذكر المتكلم حالاً لو وقف عليها أجزأته في غرضه منها، فيجاوز ذلك حتى يزيد المعنى زيادة تؤكده، ويلحق به لاحقة تؤيده. كقول عمير بن الأهتم التغلبي:

ونكرم جارنا ما دام فينا ونتبعه الكرامة حيث مالا

فإكرامهم الجار ما دام فيهم مكرمة، واتباعهم إياه الكرامة حيث مال من المبالغة».

١٢ ـ الكناية والتعريض[١]:

عرفها بقوله: «وهو أن يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء وساق الأمثلة، ومما مثل به للكناية قوله تعالى: ﴿أَوَجَاءَ أَحَدٌ مِّنكُمْ مِّنَ ٱلْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ ٱلنِّسَاءَ﴾[٢] قال: فالغائط كناية عن الحاجة، وملامسة النساء كناية عن الجماع.

ويمثل للتعريض الجيد بما كتب به عمرو بن مسعدة إلى المأمون: أما بعد فقد استشفع بي فلان إلى أمير المؤمنين، ليتطول عليه في إلحاقه بنظرائه من المرتزقين فيما يرتزقون، فأعلمته أن أمير المؤمنين لم يجعلني في مراتب المستشفع بهم، وفي ابتدائه بذلك تعدى طاعته والسلام، فوقع في كتابه: «قد عرفنا تصريحك له، وتعريضك بنفسك، وأجبناك إليهما، وأوقفناك عليهما» وما زالت الكناية عنده تطلق، على الكناية اللغوية كما فعل السابقون، ثم ذكر المعيب منها على طريقته.

(١) الصناعتين ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

(٢) سورة المائدة آية ٦.

١٣ ـ العكس[١]:

عرفه بقوله: «هو أن تعكس الكلام فتجعل في الجزء الأخير منه ما جعلته في الجزء الأول» ويذكر أن بعضهم يسميه التبديل ثم ساق الأمثلة منها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[٢].

ومن المنظوم قول عدي بن الرقاع:

ولقد ثنيت يد الفتاة وسادة لي جاعلاً إحدى يدي وسادها

ثم قال: والعكس أيضاً من وجه آخر، وهو أن يذكر المعنى ثم يعكسه بإيراد خلاف، كقول الصاحب:

وتسمى شمس المعالي وهو كسوفها

١٤ ـ التذييل[٣]:

يبدأ حديثه عنه ببيان دوره في التعبير الفني الجميل يقول: «وللتذييل في الكلام موقع جليل، لأن المعنى يزداد به انشراحاً والمقصد اتضاحاً».

ثم يعرفه بقوله: «هو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه، حتى يظهر لمن لم يفهمه، وهو ضد الإشارة والتعريض».

ويرى أبو هلال «أن التذييل ينبغي أن يستعمل في المواطن الجامعة، والمواقف الحافلة، لأن تلك المواطن تجمع البطيء الفهم، والبعيد الذهن، والثاقب القريحة، والجيد الخاطر، فإذا تكررت الألفاظ على المعنى الواحد توكد عند الذهن اللقن، وصح للكليل البليد».

---

(١) الصناعتين ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٢) سورة الروم آية ١٩.
(٣) الصناعتين ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

ثم يسوق له الأمثلة من القرآن والنثر والشعر، وقد مثل له من القرآن بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُواْ وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[1] وقال: ومعناه وهل يجازى بمثل هذا الجزاء إلا الكفور.

وقد جعل المتأخرون التذييل نوعاً من أنواع الإطناب.

١٥ ـ الترصيع[2]:

عرفه بقوله: «وهو أن يكون حشو البيت مسجوعاً، وأصله من قولهم: رصعت العقد، إذا فصلته» وهو عنده على ضروب:

الأول كقول امرىء القيس:

سليم الشظى عبل الشوى شنج النسا   له حجبات مشرفات على الغال[3]

والضرب الثاني كقوله:

مخش مجش مقبل مدبر معاً   كتيس ظباء الحلب العدوان[4]

والثالث كقوله:

ألص الضروس حبي الضلوع   تبوع طلوب نشيط أشر[5]

ثم يذكر المعيب منه.

---

(١) سورة سبأ آية ١٧.

(٢) الصناعتين ص ٣٧٥ ـ ٣٨٠.

(٣) الشظى: عظم لازق بالذراع، والشوى: اليدان والرجلان، والنسا: عرق في الفخذ، والحجبات: رؤوس عظام اليدين، والغالي: اللحم الذي على الورك.

(٤) رواية الديوان: مكر مفر مقبل مدبر معا. كتيس ظبا الحلب العدوان ـ الحلب: بقله تأكلها الوحش فتضمر عليها بطونها. العدوان: المسرع.

(٥) الألص: الذي التصقت أسنانه بعضها ببعض، حبي الضلوع (بالباء) منتفخ.

١٦ ـ الإيغال[1]:

حده بقوله: «وهو أن يستوفي معنى الكلام قبل البلوغ إلى مقطعه، ثم يأتي بالمقطع فيزيد معنى آخر يزيد به وضوحاً وشرحاً وتوكيداً وحسناً» ثم وضح مأخذه من اللغة قال: «وأصل الكلمة من قولهم: أوغل في الأمر إذا أبعد الذهاب فيه».

ثم ساق له الأمثلة من الشعر والنثر، منها قول الأعشى:

كناطح صخرة يوماً ليفلقها   فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

فتم كلامه «بيضرها»، فلما احتاج إلى القافية قال: وأوهى قرنه الوعل، فزاد معنى.

ثم ذكر الفرق بينه وبين التتميم قال: «ويدخل أكثر هذا الباب في التتميم، وإنما يسمى إيغالاً إذا وقع في الفواصل والمقاطع».

١٧ ـ التوشيح[2]:

ذكر أن هذا النوع سمي التوشيح، ويرى أن هذه التسمية غير لازمة بهذا المعنى ولو سمي تبييناً لكان أقرب.

ثم حده بقوله: «وهو أن يكون مبتدأ الكلام ينبىء عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شعراً، أو عرفت رواية، ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه»، مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْراً إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾[3].

(١) الصناعتين ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.
(٢) الصناعتين ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.
(٣) سورة يونس آية ٢١.

قال: فإذا وقف على «يكتبون»، عرف أن بعده «ما تمكرون» لما تقدم من ذكر المكر.

ثم قال: وضرب منه آخر، وهو أن يعرف السامع مقطع الكلام، وإن لم يجد ذكره فيما تقدم، وهو كقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِم لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[1]، فإذا وقف على قوله: «لننظر» مع ما تقدم من قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ﴾، علم أن بعده: «تعملون» لأن المعنى يقتضيه.

ثم ذكر أمثلة للضربين من القرآن والشعر ونبه على المعيب منه.

١٨ ـ رد الإعجاز على الصدور[2]:

بدأه بمقدمة وضع فيها منزلته في التعبير ثم قسمه إلى أقسام:

١ ـ منها ما يوافق آخر كلمة في البيت آخر كلمة في النصف الأول، مثل قول عنترة:

فـأجبتهـا إن المنيــة منهـل   لا بد أن أسقى بذاك المنهل

٢ ـ ما يوافق أول كلمة منها آخر كلمة في النصف الأخير كقول ابن الأسلت:

أسعى على جل بني مـالك   كـل امرىء في شـأنه سـاع

٣ ـ ومنه ما يكون في حشو الكلام في فاصلته، كقول الله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَللآخِـرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَـاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾[3].

---

(١) سورة يونس آية ١٤.

(٢) الصناعتين ص ٣٨٥ ـ ٣٨٨.

(٣) سورة الإسراء آية ٢١.

٤ ـ ومنها ما يقع في حشو النصفين، كقول النمر:

يود الفتى طول السلامة والغنى   فكيف ترى طول السلامة تفعل

ثم ساق بقية الأمثلة وأشار إلى المعيب منه.

١٩ ـ التتميم والتكميل[1]:

عرفه بقوله: «وهو أن توفي المعنى حظه من الجودة، وتعطيه نصيبه من الصحة، ثم لا تغادر معنى يكون فيه تمامه إلا تورده، أو لفظاً يكون فيه توكيده إلا تذكره» مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُواْ﴾[2].

قال فبقوله تعالى:﴿استقاموا﴾ ثم المعنى أيضاً، وقد دخل تحته جميع الطاعات، فهو من جوامع الكلم.

ثم ساق له الأمثلة، موضحاً مواقع التتميم.

٢٠ ـ الإلتفات[3]:

الإلتفات عنده على ضربين: فواحد أن يفرغ المتكلم من المعنى، فإذا ظننت أنه يريد أن يجاوزه، يلتفت إليه فيذكره بغير ما تقدم ذكره به، ثم مثَّل لهذا النوع فقال: «أخبرنا أبو أحمد، قال: أخبرني محمد بن يحيى الصولي، قال: قال الأصمعي: أتعرف التفاتات جرير؟ قلت: لا، فما هي؟ قال:

أتنسى إذ تودعنا سليمى   بعود بشامه سقى البشام

(١) الصناعتين ص ٣٨٩ ـ ٣٩١.

(٢) سورة فصلت آية ٣٠.

(٣) الصناعتين ص ٣٩٢ ـ ٣٩٤.

ألا تراه مقبلاً على شعره، ثم التفت إلى البشام فدعا له».

ثم قال: والضرب الآخر: أن يكون الشاعر آخذاً في معنى وكأنه يعترضه شك أو ظن إن راداً يرد قوله، أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً إلى ما قدمه فإما أن يؤكده، أو يذكر سببه، أو يزيل الشك عنه، كقول الرماح بن ميادة:

فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة ولا وده يصفو لنا فنكارمه

كأنه يقول: «وفي اليأس راحة» والتفت إلى المعنى لتقديره إن معارضاً يقول له: وما تصنع بصرمه؟ فيقول: لأنه يؤدي إلى اليأس، وفي اليأس راحة.

وساق الأمثلة موضحاً موطن الإلتفات.

٢١ - الإعتراض[1]:

عرفه بقوله: وهو اعتراض كلام في كلام لم يتم، ثم يرجع إليه فيتمه، كقول النابغة الجعدي:

ألا زعمت بنو سعد بأني - ألا كذبوا - كبير السن فاني

ثم ساق بقية الأمثلة.

٢٢ - الرجوع[2]:

حده بقوله: وهو أن يذكر شيئاً ثم يرجع عنه، كقول الشاعر:

أليس قليلاً نظرة إن نظرتها إليك وكلا ليس منك قليل

(١) الصناعتين ص ٣٩١.

(٢) الصناعتين ص ٣٩٥.

ثم ساق بقية الأمثلة ونبه على المعيب منه.

٢٣ ـ تجاهل العارف، ومزج الشك باليقين[1]:

يقول في تعريفه: هو إخراج ما يعرف صحته مخرج ما يشك فيه ليزيد بذلك تأكيداً» ثم ساق له الأمثلة، من النثر والشعر، فمنها قول ذي الرمة:

أيا ظبية الوعساء بين جلاجل وبين النقا أأنت أم أم سالم[2]

٢٤ ـ الإستطراد[3]:

عرفه بقوله: «وهو أن يأخذ المتكلم في معنى، فبينا يمر فيه يأخذ في معنى آخر، وقد جعل الأول سبباً إليه».

ثم ساق له الأمثلة من القرآن والشعر فمنها قول السموْل:

وأنا أناس لا ترى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسلول

فقوله. «إذا ما رأته عامر وسلول» استطراد.

ثم قال: «ومن الإستطراد ضرب آخر، وهو أن يجيء بكلام يظن أنه يبدأ فيه بزهد، وهو يريد غير ذلك» كقول الشاعر:

يا من تشاغل بالطلل أقصر فقد قرب الأجل

واصل غبوقك بالصبو ح وعد عن وصف الملل.

---

(١) الصناعتين ص ٣٩٦، ٣٩٧.

(٢) الوعساء: رابية من الرمل. وجلاجل: جبل من جبال الدهناء: والنقاء: القطعة المحدود به من الرمل.

(٣) الصناعتين ص ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠.

٢٥ ـ جمع المؤتلف والمختلف[١]:

حده بقوله: وهو أن يجمع في كلام قصير أشياء كثيرة مختلفة أو متفقة ثم ساق له الأمثلة من القرآن والنثر والشعر فمن القرآن قوله تعالى: **﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ والضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ﴾**[٢].

٢٦ ـ السلب والإيجاب[٣]:

يقول في تعريفه: وهو أن تبني الكلام على نفي الشيء من جهة، وإثباته من جهة أخرى أو الأمر به في جهة، والنهي عنه في جهة وما يجري مجرى ذلك، كقول الله عز وجل: **﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾**[٤].

ثم ساق له الأمثلة من النثر ومن الشعر.

٢٧ ـ الإستثناء[٥]:

وهو عنده على ضربين: الضرب الأول: هو أن تأتي معنى تريد توكيده والزيادة فيه فتستثني بغيره، فتكون الزيادة التي قصدتها، والتوكيد الذي توخيته في استثنائك، كقول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم … بهن فلول من قراع الكتائب

(١) الصناعتين ص ٤٠١ ـ ٤٠٤.
(٢) سورة الأعراف آية ١٣٢.
(٣) الصناعتين ص ٤٠٥ ـ ٤٠٧.
(٤) سورة الاسراء آية ٢٣.
(٥) الصناعتين ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

والضرب الثاني: هو استقصاء المعنى والتحرز من دخول النقصان فيه مثل قول طرفه:

فسقى ديـارك غـير مفسـدهـا صـوب الـربيـع وديمـة تهمى

ثم ساق الأمثلة للضربين.

٢٨ ـ **المذهب الكلامي**[١]:

نهج فيه منهج ابن المعتز ونقل عنه، ولم يمثل له من القرآن أيضاً كما فعل ابن المعتز.

٢٩ ـ **التشطير**[٢]:

وهو عنده: أن يتوازن المصراعان والجزآن، وتتعادل أقسامهما مع قيام كل واحد منهما بنفسه، واستغنائه عن صاحبه.

ومثاله من النثر قول الآخر: الجود خير من البخل، والمنع خير من المطل ومن الشعر قول الآخر:

فـأمـا الـذي يحصيهم فمكـثر وأمـا الـذي يـطريهـم فمـقلل

وهذا اللون أول الألوان التي ادعاها أبو هلال لنفسه وأنها من زيادته ورأى أستاذنا الدكتور أحمد موسى أن أبا هلال مبالغ في ادعائه أن هذا النوع من زيادته واختراعه، لأن أبا العباس ثعلب قد سبقه إليه في كتابه «قواعد الشعر» وسماه «المعدل» وجعله قسماً من أقسام الشعر، وعرف

(١) الصناعتين ص ٤١٠.
(٢) الصناعتين ص ٤١١، ٤١٢.

الأبيات المعدلة: بأنها التي يستغني كل شطر فيها بنفسه وساق لذلك أمثلة منها قول امرىء القيس بن عابس الكندي:

الله أنجح ما طلبت به والبر خير حقيبة الرجل

وليس لأبي هلال إلا وضع التشطير موضع المعدل[1].

٣٠ ـ المجاورة[2]:

قال أبو هلال: المجاورة: تردد لفظتين في البيت، ووقوع كل واحدة منها بجنب الأخرى أو قريباً منها، من غير أن تكون إحداهما لغواً لا يحتاج إليها، وذلك كقول علقمة:

ومطعم الغنم يوم الغنم مطعمه أنى توجه والمحروم محروم

فقوله: «الغنم يوم الغنم» مجاورة، و«المحروم محروم» مثله. ثم ساق بقية الأمثلة.

٣١ ـ الاستشهاد والاحتجاج[3]:

بدأه ببيان دوره في التعبير قال: «وهذا الجنس كثير في كلام القدماء والمحدثين وهو أحسن ما يتعاطى من أجناس صنعة الشعر، ومجراه مجرى التذبيل لتوليد المعنى، ثم عرفه بقوله: «وهو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول، والحجة على صحته».

---

(١) انظر الصيغ البديعي في اللغة العربية ص ١٧٣ وانظر أيضاً قواعد الشعر لثعلب ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٢) الصناعتين ص ٤١٣ ـ ٤١٥.
(٣) الصناعتين ص ٤١٦ ـ ٤١٩.

ثم ساق له الأمثلة من النثر والشعر ونبه بأن أكثرها يدخل في التشبيه أيضاً فمن ذلك:

إنما يعشق المنايا من الأقـ ... وام من كان عاشقاً للمعالي
وكذاك الرماح أول ما يكـ ... ـر منهن في الحروب العوالي

٣٢ ـ التعطف(١):

عرفه بقوله: هو أن تذكر اللفظ ثم تكرره، والمعنى مختلف ثم ساق له الأمثلة من القرآن والشعر، فمن القرآن قوله تعالى: **﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾**(٢).

ومن الشعر كقول أبي تمام:

السيفُ أصدق أنباء من الكتب ... في حده الحد بين الجد واللعب

وقد ذكر أبو هلال في بحثه للمطابقة أن أهل الصنعة يسمون النوع الذي سماه قدامة المطابقة «التعطف» فأتبعهم أبو هلال على هذه التسمية ناسياً أن هذا النوع قد أدرجه تحت الجناس متابعاً ابن المعتز في هذا.

ويرى أستاذنا الدكتور أحمد موسى أن ذلك موطن التبس على أبي هلال فظنه نوعاً على انفراد وهو من الجناس(٣).

---

(١) الصناعتين ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢.
(٢) سورة الروم آية ٥٥.
(٣) انظر الصبغ البديعي في اللغة العربية ص ١٧٢، ١٧٣.

٣٣ ـ المضاعفة[1]:

وهي عنده على أربعة أنواع:

الأول: وهو أن يتضمن الكلام معنيين: معنى مصرح به، ومعنى كالمشار إليه وساق له الأمثلة منها ما هو من القرآن ومنها ما هو من النثر والشعر، فمن القرآن قوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي ٱلْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[2] قال: فالمعنى المصرح به في هذا الكلام أنه لا يقدر أن يهدي من عمي عن الأيات وصم عن الكلم البينات، بمعنى أنه صرف قلبه عنها فلم ينتفع بسماعها ورؤ يتها، والمعنى المشار إليه أنه فضل السمع على البصر، لأنه جعل من الصمم فقدان العقل، ومع العمى فقدان النظر فقط.

ومن المنظوم قول الأخطل:

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم   قالوا لأمهم بولي على النار

والنوع الثاني: أن تورد الاسم الواحد على وجهين، وتضمنه معنيين كل واحد منهما معنى، كقول بعضهم:

أفدى الذي زارني والسيف يخفره   ولحظ عينيه أمضى من مضاربه
فما خلعت نجادي في العناق له   حتى لبست نجاداً من ذوائبه

قال أبو هلال: فجعل في السيف معنيين: أحدهما أن يخفره، والآخر أن لحظه أمضى من مضاربه.

---

(١) الصناعتين ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤.
(٢) سورة يونس آية ٤٢، ٤٣.

والنوع الثالث كقول ابن الرومي:

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى   وحلم كحلم السيف والسيف مغمد

والنوع الرابع كقول مسلم:

وخال كخال البدر في وجه مثله   لقينا المنى فيه فحاجزنا البذل

٣٤ ـ التطريز[1]:

حده بقوله: وهو أن يقع في أبيات متوالية من القصيدة كلمات متساوية في الوزن، فيكون فيها كالطراز في الثوب.

ويرى أن هذا النوع قليل في الشعر، وأحسن ما جاء منه قول أحمد ابن أبي طاهر:

إذا أبو القاسم جادت لنا يده   لم يحمد الأجودان: البحر والمطر
وإن اضاءت لنا أنوار غرته   تضاءل الأنوران: الشمس والقمر
وإن مضى رأيه أوحد عزمته   تأخر الماضيان: السيف والقدر
من لم يكن حذراً من حد صولته   لم يدر ما المزعجان: الخوف والحذر

ثم يقول: فالتطريز في قوله: «الاجودان» و«الأنوران»، و«الماضيان»، و«المزعجان» ثم يسوق بقية الشواهد.

٣٥ ـ التلطف[2]:

عرفه بقوله: وهو أن تتلطف للمعنى الحسن حتى تهجنه، والمعنى الهجين حتى تحسنه. فمن ذلك أن يحيى بن خالد البرمكي قال لعبد الملك

(١) الصناعتين ص ٤٢٥، ٤٢٦.
(٢) الصناعتين ص ٤٢٧، ٤٢٩.

ابن صالح: انت حقود فقال: إن كان الحقد عندك بقاء الخير والشر فإنهما عندي لباقيان، فقال يحيى: ما رأيت أحداً احتج للحقد حتى حسنه غيرك.

ورأى الحسن على رجل طيلسان صوف، فقال له: أيعجبك طيلسانك هذا؟ قال نعم، قال: إنه كان على شاة قبلك، فهجنه من وجه قريب.

ثم ساق بقية الشواهد.

٣٦ ـ المشتق: [١]:

وهو عنده على وجهين: الوجه الأول: أن يشتق اللفظ من اللفظ مثل قول الشاعر في رجل يقال له ينخاب:

وكيف ينجح من نصف اسمه خابا

والثاني: اشتقاق المعنى من اللفظ، مثل قول أبي العتاهية:

حلقت لحية موسى باسمه ... وبهارون اذا ما قلبا

هذه هي المقاييس البلاغية التي ذكرها أبو هلال تحت اسم البديع ثم تحدث عن حسن الابتداءات وقبحها، فذكر أن «الابتداء أول ما يقع في السمع من كلامك، والمقطع آخر ما يبقى في النفس من قولك، فينبغي أن يكونا جميعاً مونقين» [٢].

ويحكى عن بعض الكتاب قوله: «أحسنوا معاشر الكتاب الابتداءات فإنهن دلائل البيان» [٣].

---

(١) الصناعتين ص ٤٢٩، ٤٣٠.
(٢) الصناعتين ص ٤٣٥.
(٣) الصناعتين ص ٤٣١.

ثم ساق أمثلة للابتداءات الجيدة والحسنة: والمحكمة والبديعية من شعر الجاهلية وغيرها ثم ذكر أمثلة لما عابوه منها والتي لا خلاق لها.

ثم انتهى ببيان دور الابتداء الحسن في التعبير الفني، قال: «وإذا كان الابتداء حسناً بديعاً، ومليحاً رشيقاً، كان داعية إلى الاستماع لما يجيء بعده من الكلام، ولهذا المعنى يقول الله عز وجل: آلم، وحم، وطس، وطسم، وكهيعص، فيقرع أسماعهم بشيء بديع ليس لهم بمثله عهد، ليكون ذلك داعية لهم إلى الإستماع لما بعده والله أعلم بكتابه، ولهذا جعل أكثر الابتداءات بالحمد لله، لأن النفوس تتشوف للثناء على الله فهو داعية إلى الاستماع، وقال رسول الله ﷺ «كل كلام لم يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أبتر»[1].

وتحدث عن المقاطع والفصل والوصل، فوضح دورهم في الكلام البليغ، وضرورة مراعاة كل منهم، وذكر كثيراً من أقوال البلغاء. منها: قول أبي العباس السفاح لكاتبه: «قف عند مقاطع الكلام وحدوده، وإياك أن تخلط المرعي بالهمل، ومن حليه البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل»[2] وقول يزيد بن معاوية: «إياكم أن تجعلوا الفصل وصلاً، فإنه أشد وأعيب من اللحن»[3] وكلها إرشادات بوجوب مراعاة مواطن الفصل والوصل.

ثم ذكر الخروج من غرض إلى غرض، ولتوضيح ذلك شرح طابع القصيدة العربية وابتداءها بذكر الديار، والبكاء عليها، والوجد بفراق

---

(١) الصناعتين ٤٣٧.
(٢) الصناعتين ص ٤٣٨.
(٣) الصناعتين ص ٤٤٠.

ساكنيها وطريقة خروج الشعراء وانتقالهم من غرض إلى غرض، وضرب لذلك الأمثلة.

هذه هي جهود ابي هلال البلاغية ندعه يتحدث عنها فيقول: «وجعلتها واضحة نيرة، ومخلصة بينة من غير إخلال يقصر بها، أو إكثار يزري عليها، وقد نقحتها وأوضحتها، وهذبتها، وشذبتها حسب الطاقة»[1]، وكل شيء استعرته من كتاب، وضمنته اياه (كتابه) فأنى لم أخله من زيادة تبيين واختصار ألفاظ وغير ذلك مما يزيد في قيمته، ويرفع من قدره»[2] ويقول: «وإذا أردت أن تعرف فضلها على ما عرف في معناها قبلها، فمثل بينها وبينه، فإنك تقضي لها عليه، ولا تتصرف بالاستحسان عنها اليه»[3].

هذا العمل البلاغي الذي يعتز به أبو هلال قصد منه تعليل وجه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم وفاته أن قضية الإعجاز لا تقنع بهذا، لأن وجه الإعجاز لا بد أن يتحقق في كل آية طويلة أو سورة قصيرة، وهذه الألوان التي ذكرها توجد في بعض الآي دون بعض.

اذن لا بد من نظرية جديدة يتفاضل على أساسها الكلام تنطبق على القدر المعجز وتتحقق في الآيات جميعها وهذا ما نخصص له الفصلين التاليين بمشيئة الله.

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦٢.
(٢) المرجع السابق ص ٤٦٣.
(٣) المرجع السابق ص ٤٢٩.

الفصل الثاني

رفض استقلال ألوان البديع أو وجوه البلاغة بالكشف عن إعجاز القرآن البلاغي والتمهيد لنظرية النظم

إن استنباط ألوان البديع من نصوص الأدب العربي بعامة، ومحاولة تعليل وجه الاعجاز البلاغي للقرآن الكريم بها، لم يقتنع بها الفكر البلاغي لدى المسلمين، وشرعوا في البحث عن مقياس ينطبق على القدر المعجز من القرآن الكريم، ويبرز أسباب الحسن والجمال الكامنة فيه، من أجل ذلك بدأوا يعيدون النظر في طريقة دراستهم للبلاغة وتمخض عملهم عن «نظرية النظم» التي كان لها خطرها في ازدهار الدراسات البلاغية ولعل أول من نبه الأذهان على ذلك الامام الخطابي في رسالته: «بيان اعجاز القرآن».

والخطابي[1] هو: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي المتوفي سنة ٣٨٨ هـ من أعلام المحدثين، ألف في الاعجاز رسالته الأنفة الذكر، والتي تبدو من أولها أنه قد قرأ كل ما كتب حول إعجاز القرآن الكريم، وفهمه فهماً عميقاً فأصدر رأيه فيه صريحاً واضحاً، قال: «قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديماً وحديثاً وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعد صدروا عن رأي، وذلك لتعذر معرفة وجه

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م مطبعة السعادة، بغية الوعاة جـ ١ ص ٥٤٦، ٥٤٧ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى طبع عيسى البابي الحلبي.

الاعجاز في القرآن، ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته»[1].

ثم ناقش وجوه الاعجاز التي وصلته، ووضح فيها رأيه، وعد منها ما نقله المسلمون خلفاً عن سلف من أن القرآن الكريم معجز للخلق ممتنع عليهم الاتيان بمثله، وشاع هذا وكثر حتى ثبت في نفوسهم واستقر، وهذا الوجه في رأيه - أبينها دلالة، وأيسرها مؤونة وهو مقنع لمن لم تنازعه نفسه مطالعة كيفية وجه الاعجاز فيه»[2].

ثم عرض مذهب الصرفة ورأى أنه وجه قريب، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[3]، فأشار في ذلك إلى أمر طريقة التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها»[4].

وانتقل إلى فكرة تضمن القرآن للأخبار المستقبلة، ولا يشك في أنها نوع من أنواع إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها، فقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[5] من غير تعيين، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه.

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي ص ١٩ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني تحقيق الدكتورين خلف الله وسلام، دار المعارف.
(٢) المرجع السابق ص ١٩، ٢٠.
(٣) سورة الإسراء آية ٨٨.
(٤) بيان اعجاز القرآن ص ٢٠، ٢١.
(٥) سورة البقرة آية ٢٣.

ثم ينتهي بوجه إعجازه البلاغي وينسبه إلى الأكثرين من علماء أهل النظر، ويرى أن البلاغة من الممكن أن يتحقق بها الاعجاز إذا ما عرضت العرض الصحيح، ولذا تراه يعيب معالجة السابقين لها يقول: «وفي كيفيتها يعرض لهم الأشكال، ويصعب عليهم منه الإنفصال»[1].

ونعى على معاصريه تسليمهم بصفة البلاغة للقرآن الكريم على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به، وصاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة أجابوا: بأنهم لا يمكنهم تصويره ولا تحديده، وقد يخفى سببه عند البحث ولكن يظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة، وتمثلوا بأبيات جرير التي نحلها ذا الرمة: ذكرت الرواة أن جريراً مر بذي الرمة وقد عمل قصيدته التي أولها:

نبت عينـاك عن طلل بحـزوى ... عفتـه الـريـح وامتنـح القـطارا

فقال:

ألا أنجدك بأبيات تزيد فيها: فقال: نعم، فقال:

يـعـد النـاسبـون بـني تميم ... بيـوت المجـد أربـعـة كبـارا
يـعـدون الـربـاب وآل تيـم ... وسعـدا ثم حنـظلة الخيـارا
ويـذهب بينهـا المـرئي لغـوا ... كـما ألغيت في الـديـة الحـوارا

---

(1) بيان اعجاز القرآن ص ٢١.

فوضعها ذو الرمة في قصيدته، ثم مر به الفرزدق، فسأله عما أحدث من الشعر، فأنشده القصيدة، فلما بلغ هذه الأبيات قال: ليس هذا من بحرك، مضيفها أشد لحيين منك «قال: فاستدركها بطبعه، وفطن لها بلطف ذهنه»[1].

ولكن الخطابي يرى أن هذا لا يقنع في معرفة وجه الاعجاز البلاغي، لأن الباحث المدقق عن باطن العلة لا بد أن يعتقد: «أن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بد له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله، يستحق هذا الوصف»[2].

ثم يخبرنا الخطابي أنه استقرى جميع الأوصاف الخارجية عن القرآن الكريم، والأسباب النابتة منه، فلم يجد شيئاً منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس ويطرد على المعايير، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه، فدل النظر.. على أن السبب له والعلة فيه»[3] «بلاغته» ولكنه يشرحها على طريقته.

ويبدأ بتقسيم الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البته - إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٢١, ٢٢, ٢٣.

(٢) انظر بيان اعجاز القرآن للخطابي ص ٢٣,٢٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٣.

الأول: الكلام البليغ الرصين الجزل.

الثاني: الفصيح القريب السهل.

الثالث: الجائز الطلق الرسل.

وهذه الأجناس مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة، غير متساوية، فالقسم الأول: أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني: أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة.

فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن يسرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة على صحة مادعا إليه من أمر دينه[1].

وهنا يصل إلى بيان السر البلاغي الذي أعجز العرب عن الاتيان بمثل القرآن أو بسورة من مثله وهو عنده أمور[2] منها:

١ ـ أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وألفاظها ـ التي هي ظروف المعاني والحوامل.

٢ ـ أن افهامهم لا تدرك جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ.

٣ ـ وأن معرفتهم لا تكمل لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلاف الألفاظ وارتباط بعضها ببعض.

٤ ـ عدم قدرتهم على اختيار الأفضل عن الأحسن من وجوه النظوم.

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٢٣، ٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٤.

وببيانه للسر البلاغي الذي أعجز العرب، يصل إلى وضع نظريته في الكلام يقول: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة:»

١ ـ لفظ حامل.

٢ ـ ومعنى به قائم.

٣ ـ ورباط لهما ناظم[١].

هذه الأشياء الثلاثة إذا جاءت مجموعة وعلى أحسن ما يكون كان الكلام المشاد الذي يصل إلى حد الاعجاز، ولذا تراه يقول في شأن القرآن الكريم: «وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها»[٢].

أما غير القرآن فيرى الخطابي أن هذه الفضائل الثلاث توجد على التفرق[٣] ثم عاد وأكد النتيجة التي وصل إليها مرة أخرى فقال: «فتفهم الآن وأعلم ان القرآن إنما صار معجزاً، لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني، من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته..

ومعلوم أن الاتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه،

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤.

(٢) بيان اعجاز القرآن للخطابي ص ٢٤.

(٣) انظر المرجع السابق نفسه.

وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله»[1].

ويبدو أن الخطابي قد استمد أسسه الثلاثة الذي يقوم عليها الكلام ويتدرج بسببها في مراتب الكمال حتى يصل إلى حد الاعجاز ـ من موقف العرب الذين شوفهوا بالقرآن الكريم وتحدوا به قال: «ثم صار المعاندون له ممن كفر به وأنكره، يقولون: مرة أنه شعر لما رأوه كلاماً منظوماً، ومرة سحر إذ رأوه معجوزاً عنه، غير مقدور عليه. وقد كانوا يجدون له وقعاً في القلوب، وقرعاً في النفوس يريبهم ويحيرهم، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعاً من الاعتراف، ولذلك قال قائلهم: «إن له حلاوة وإن عليه طلاوة» وكانوا مرة لجهلهم وحيرتهم يقولون: (أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً) مع علمهم أن صاحبه أمي، وليس بحضرته من يملي أو يكتب، في نحو ذلك من الأمور التي جماعها الجهل والعجز»[2].

ثم يعود إلى مناقشة الأسس التي بنى عليها نظريته في الكلام يقول: «ثم أعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة».

فواضح أن الخطابي يرى بخصوص الألفاظ أن يكون اللفظ مستقراً في مكانه اللائق به الذي يتطلبه المعنى بحيث لا يريد به بدلاً ولا يبغي عنه حولاً فإذا لم يصادف اللفظ موقعه فسد معنى الكلام وذهب رونق البلاغة، وهذا المعنى قد سبقه إليه الجاحظ، وسبقت الاشارة إليه[3] وكذلك الرماني

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٢٤,٢٥.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) انظر ص ٣٥ من هذا البحث.

فقد نقل عنه صاحب زهر الآداب وصفه للبلاغة ومما جاء فيها: «.. وكانت كل كلمة قد وقعت في حقها، وإلى جنب أختها، حتى لا يقال لو كان كذا في موضع كذا لكان أولى: وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف، ولا معنى مستكره..»[1].

لكن الخطابي تحدث عن صعوبة اختيار هذه الألفاظ ووضعها في أماكنها، وذلك ناشيء من وجود ألفاظ كثيرة في اللغة العربية يحسبها أكثر الناس أنها مترادفة، ولكنها في الواقع تعتبر مترادفة إذا ما أريد منها المعنى العام، وهذا المعنى هو الذي يقنع به من يريد إفهام السامع خلاصة فكره فحسب، أما من يريد أن يفهم السامع غرضه بدقة وعمق، لا بد أن يعرف الفروق والخصائص التي للألفاظ، وهذه الفروق وتلك الخصائص تحتاج إلى مهارة وحذق بألفاظ اللغة، وذلك يخرج عن طوق البشر، لأن البشر حينما يريدون التعبير عن أي معنى لا يسعفهم الا الألفاظ المعروفة لديهم، والتي قد ألفوها وتعودوها فيسهل عليهم التقاطها أما القرآن الكريم فهو وحده الذي استعمل الكلمة في مكانها الأمين التي تعبر عن أعماق المعنى تعبيراً تاماً دقيقاً يقول الخطابي في هذا الصدد: «..ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنعت والصفة، وكقولك: اقعد واجلس، إلى آخر ما ذكره من الأسماء والأفعال والصفات والحروف[2].

ثم يقول: «والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف

---

(1) زهر الاداب وثمر الألباب للحصري القيرواني ص ١٠٠ جـ ١ بتحقيق البجاوي الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣م دار احياء الكتب العربية.

(2) بيان اعجاز القرآن ص ٢٦.

ذلك، لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كان قد يشتركان في بعضها[1].

ثم مضى يشرح الفروق اللغوية بين الألفاظ التي ذكرها، وانتهى بالنتائج الآتية:

١ ـ غلط بعض المفسرين في القرآن الكريم بسبب عدم معرفتهم بالفروق الدقيقة بين الألفاظ.

٢ ـ تهيب كثير من السلف تفسير القرآن الكريم وتركهم القول فيه حذراً من أن يزلوا فيذهبوا عن المراد، وان كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين، ويضرب مثلاً بالأصمعي.

٣ ـ حث النبي ﷺ على تعلم إعراب القرآن وطلب معاني الغريب منه.

٤ ـ أن القوم جبنوا عن معارضه القرآن لما كان يؤودهم ويتصعدهم منه، وقد كانوا بطباعهم يتبينون مواضع تلك الأمور، ويعرفون ما يلزمهم من شروطها ومن العهدة فيها، ويعلمون أنهم لا يبلغون شأوها، فتركوا المعارضة لعجزهم، وأقبلوا على المحاربة لجهلهم»[2].

كما يشترط الخطابي في الألفاظ أن تكون مأنوسة الاستعمال ليست غريبة ولا وحشية يقول: «وانما يكثر وحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس والأجلاف من جفاة العرب الذين يذهبون مذاهب العنجهية، ولا يعرفون تقطيع الكلام وتنزيله والتخير له، وليس ذلك معدوداً في النوع الأفضل من أنواعه، وإنما المختار منه النمط الأقصر الذي جاء به القرآن»[3].

---

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) المرجع السابق ص ٣٠، ٣١.
(٣) بيان اعجاز القرآن ص ٣٣، ٣٤.

ويرى الخطابي أن الميزة البلاغية لا تتعلق بالألفاظ فقط التي يتركب منها الكلام بل لا بد أن يضاف إليها المعاني ويضاف كذلك ملابسه التي هي نظوم تأليفه[1] ثم يتحدث عن المعاني التي تحملها الألفاظ ويرى أن الأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار»[2] . ولكنها ليست وحدها أساس المفاضلة بين كلام وكلام، يقول: «وقد يتنازع الشاعران معنى واحداً فيرتقي أحدهما إلى ذروته ويقصر شأو الآخر عن مساواته في درجته»[3] .

ويصل إلى رسوم النظم وهي الأساس الثالث من نظريته فيرى أن الحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويرتبط بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان»[4] .

فأنت ترى أن قضية الاعجاز القرآني قد دفعت الخطابي إلى إبراز عناصر الجمال في العبارة وحصرها في ثلاثة:

أولاً: اللفظ.

ثانياً: المعنى الأصلي.

ثالثاً: نظوم التأليف للعبارة.

وتحدث عن اللفظ لا يدع مجالاً لمستزيد، وأما عن المعنى الأصلي،

---

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٣٢.
(٢) المرجع السابق ص ٣٣.
(٣) المرجع السابق ص ٥٨.
(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٣.

فالحق أنه لم يزد فيه على ما قال السابقون، كما لم يضف المتأخرون عليه شيئاً أما نظوم تأليف العبارة فقد ذكر أن رسوم النظم تحتاج إلى حذق ومهارة ووضح أمرين هامين:

الأمر الأول:

إن رسوم النظم عبارة عن ارتباط الكلمات بعضها ببعض والتئامها.

الأمر الثاني:

إن هذا الارتباط وذلك الالتئام يحدث صورة في النفس يتشكل بها البيان.

ولكنه لم يكشف لنا عن سبب هذا الارتباط، وبم يكون؟ وعن أي شيء يحدث؟ وما الأمور التي تقوي الارتباط، والالتئام بين أجزاء العبارة.

هذا ما تركه للامام عبد القاهر الجرجاني.

ثم ينتقل الخطابي في رسالته: «بيان إعجاز القرآن» إلى عرض الآيات التي وصفها الطاعنون بأنها لم تقع في أفصح وجوه البيان وأحسنها، لوجود أشياء منها بخلاف هذا الوصف عند أصحاب اللغة وأهل المعرفة بها، فيرد عليهم طعنهم ويوضح خطأهم بما يدل على تمتع الخطابي بذوق بلاغي لغوي بعيد المدى[1] وهضمه لما كتبه السابقون قبله فينقل عن الرماني أثناء توضيحه لظاهرة الحذف[2] في القرآن الكريم وعن ابن قتيبة في توضيح ظاهرة التكرار»[3].

---

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٣٤ ـ ٥٠.
(٢) انظر المرجع السابق ص ٤٧.
(٣) انظر المرجع السابق ص ٤٧ ـ ٤٨.

ويعرض لما قاله المعاندون من أن المعارضة قد حصلت ولكنها لم تنقل وقد رد عليهم بأن كتم مثل هذه الأخبار مخالف للطبائع ومجاري العادات.

ودعاه ذلك إلى الكلام عن معارضة مسيلمة وأشباهه، ورأى أنها ليست من الكلام البليغ في شيء، لأنها لم تستوف أركان البلاغة، وأيضاً خالية من أوصاف المعارضات وشروطها، ثم يتحدث عن المعارضات ويوضح شروطها[1] ثم يقول: «وإذا أنت وقفت على شروط المعارضات ورسومها، وتبينت مذاهبها ووجوهها علمت أن القوم لم يصنعوا في معارضة القرآن شيئاً، ولم يأتوا من أحكامها بشيء بتة، والأمر في ذلك بين واضح لا يخفى على ذي مسكة ذكي والحمد لله»[2].

ثم يختم رسالته ببيان وجه آخر للاعجاز: «هو صنيع القرآن الكريم بالقلوب وتأثيره بالنفوس» ويرى أن الناس ذهبوا عنه فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم وضرب لهذا الوجه مثلاً بقصة اسلام عمر رضي الله عنه، وقصة موقف عتبة بن ربيعة من قومه بعد سماعه للقرآن وغيرهما[3].

وبعد فالخطابي بجهده هذا لفت أنظار العلماء إلى بحث النظم بحثاً علمياً دقيقاً وأول من ثار على طريقة دراسة البلاغة - فيما نعلم - ولكنها ثورة تتسم بالهدوء.

أما من ثار ثورة عارمة على ألوان البديع ووجوه البلاغة فهو: **القاضي**

(١) بيان اعجاز القرآن ص ٥٠ - ٦٤.
(٢) المرجع السابق ص ٦٠.
(٣) انظر المرجع السابق ص ٦٤ - ٦٥.

أبو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، والمتوفي سنة ٤٠٣ هـ.

كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده، وناصراً طريقته[1] وأهم كتبه التي عالجت قضية الاعجاز القرآني ـ كتاب «اعجاز القرآن» الذي أجمع المتأخرون على أنه لم يصنف مثله»[2].

وقد أعلن في مقدمته عن الحافز له على الكتابة في إعجاز القرآن، فرأى أنه من أهم ما يجب على أهل دين الله كشفه، وأولى ما يلزم بحثه ما كان لأصل دينهم قواماً، ولقاعدة توحيدهم عماداً ونظاماً، وعلى صدق نبيهم ﷺ برهاناً، ولمعجزته ثبتاً وحجة خاصة والجهل في عصره ممدود الرواق، شديد النفاق مستول على الآفاق، والعلم إلى عفاء ودروس.. والناس بين رجلين: ذاهب عن الحق، ذاهل عن الرشد، وآخر مصدود عن نصرته، مكدود في صنعته، فقد أدى ذلك إلى خوض الملحدين في أصول الدين، وتشكيكهم أهل الضعف في كل يقين.. فقل أنصاره، واشتغل عنه أعوانه، وعاد الأمر كما كان في عهد نزوله، فمن قائل قال: إنه سحر، وقائل يقول: إنه شعر، وآخر يقول: إنه أساطير الأولين، وقالوا: لو نشاء لقلنا مثل هذا.. إلى آخر الوجوه التي حكى الله عز وجل أنهم قالوا فيه ولم يقتصر الأمر على ذلك بل إن بعض جهالهم جعل يعد له بعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٤٠٠؛ جـ ١.
(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ٩٠ جـ ٢.

ولو كان العلماء الذين ألفوا الكتب النافعة في معاني القرآن الكريم وفي النحو واللغة وعلم الكلام بسطوا القول في الابانة عن وجه معجزته، والدلالة على مكانها لكان أحق بكثير مما صنفوا فيه.

ثم ذكر كتاب «نظم القرآن» للجاحظ، ورأى انه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى، وهو الكشف عن إعجاز القرآن وبيان سر إعجازه.

لذلك رأى الباقلاني أن يكتب في «إعجاز القرآن» تقرباً إلى الله عز وجل[1]، ثم مضى في الكتاب يتكلم عن الاعجاز، فيثبت صحة ما بين أيدينا من نص القرآن الكريم وأنه حقاً كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، ويعتبر ذلك هو الأصل في بحث الاعجاز، والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر الذي يقع عنده العلم الضروري به، وذلك أنه قام به في المواقف، وكتب به إلى البلاد، وتحمله عنه اليها من تابعه، وأورده على غيره من لم يتابعه، حتى ظهر فيهم الظهور الذي لا يشتبه على أحد»[2]. والقرآن الكريم عنده هو معجزة النبي ﷺ وآيته الكبرى الدالة على صحة نبوته «وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات، وأحوال خاصة، وعلى أشخاص خاصة..»

فأما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة، عمت الثقلين، وبقيت بقاء

---

(١) انظر اعجاز القرآن للامام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ص ٢٩، ٣٠, ٣١. بتحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي الطبعة الأولى سنة ١٣٧٠ هـ/١٩٥١م، مكتبة ومطبعة صبيح.
(٢) اعجاز القرآن للباقلاني ص ٤١.

العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد. . . »[1].

ثم ذكر بعض الآيات الدالة على أن القرآن الكريم هو معجزة النبي ﷺ ويوضح الباقلاني كيف صار القرآن الكريم معجزاً فيرى أنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله وقرعهم على ترك الاتيان به، ولو كانوا قادرين على معارضته، والإتيان بمثل ما أتى به، لم يجز أن يتفق منهم ترك المعارضة، وهم على ما هم عليه من الدراية والسلاقة والمعرفة بوجوه الفصاحة، وهو يستطيل عليهم بأنهم عاجزون عن مباراته. . . إلى آخر ما قال[2]، ويصل إلى مذهب الصرفة ولا يراها وجهاً من وجوه إعجاز القرآن ويقيم الأدلة على فساد هذا المذهب[3].

ويذكر أن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الوحيد المعجز بنظمه وتأليفه أما الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والانجيل والصحف فهي معجزة بما تتضمنه من الاخبار بالغيوب فقط وليست معجزة بالنظم والتأليف، لأن الله تعالى لم يصفها بما وصف به القرآن، ولم يقع التحدي إليها كما وقع التحدي إلى القرآن، ولأن اللسان التي نزلت به، لا يتأتى فيه وجوه الفصاحة ما يقع به التفاضل الذي ينتهي إلى حد الإعجاز، ولكنه يتقارب، إنما اللسان الذي يتأتى فيه وجوه الفصاحة وكذلك التصرف في الاستعارات والإشارات ووجوه البديع هو اللسان العربي[4].

ثم يقول: أن أهل التوراة والإنجيل لا يدَّعون لكتابيهما الإعجاز، ولا

(١) المرجع السابق ص ٣٢ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق ص ٤٢ - ٥٤.
(٣) انظر المرجع السابق ص ٥٤ - ٥٦.
(٤) انظر المرجع السابق ص ٥٦ - ٥٧.

ادّعى لهم المسلمون وآذن فليس هناك كتاب سماوي معجز بنظمه وتأليفه غير القرآن الكريم[١]

ويرد على ما يزعمه المجوس من أن كتابي زرادشت وماني معجزان بقوله: «قيل الذي يتضمنه كتاب ماني من طريق اليرنجات وضروب من الشعوذة، ليس يقع فيها إعجاز»[٢]. .

ثم عرض لما قيل من أن ابن المقفع عارض القرآن الكريم بكتابه «الدرة اليتيمة» وقال: إن ما به من حكمة يوجد عند كل أمة مذكورة بالفضل، وليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى على أنه نقل حكمه عن كتاب بزرجمهر حكيم الفرس، ولم تدع الفرس في شيء من كتبهم أنه معجز في حسن تأليفه وعجيب نظمه.

ولا يوجد لابن المقفع كتاب يدعي مدع أنه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره، ويقول: «فان كان كذلك فقد أصاب، وأبصر القصد، ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال في الابتداء، ثم يلوح له رشده ويبين له أمره وينكشف له عجزه»[٣].

وبعد أن ينتهي من هذه المقدمات يفتح فصلا لبيان وجوه الإعجاز القرآني في رأيه ورأي الأشاعرة من أصحابه ويردها إلى ثلاثة هي[٤]:

١ ــ ما يتضمنه من الاخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه.

(١) اعجاز القرآن ص ٥٨.
(٢) المرجع السابق ص ٥٨.
(٣) المرجع السابق ص ٥٩.
(٤) المرجع السابق ص ٦٠ وما بعدها.

٢ ـ ما يتضمنه من الأخبار عن الأمم الماضية مع أن الرسول ﷺ كان أمياً ومعلوم بالضرورة أن هذا مما لا سبيل إليه إلا عن تعلم».

٣ ـ أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه وهو يعترف بأخذ هذا الوصف من العلماء، ولكنه يراه مجملاً أما هو فسوف يفصل بعض التفصيل. . .

ويقول: فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه:

منها ما يرجع إلى الجملة وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد وذلك أن طرق التعبير على وجوه هي: الشعر والكلام الموزون غير المقفّى، والكلام المعدل المسجع والمعدل الموزون غير المسجع، والكلام المرسل والـقرآن الكريم خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق ومتى كان كذلك فهو خارج عن العادة ومعجز وبناء على هذا الوجه الذي يختص به القرآن نفى الباقلاني عنه الشعر[1] على نحو ما فعل الجاحظ، ونفى عنه السجع[2] متابعاً في ذلك الرماني، وذاهباً مذهب أصحابه كلهم إلى نفي السجع من القـرآن.

الوجه الثاني: أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة ، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا الطول وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة، وألفاظ قليلة، وإلى

---

(١) اعجاز القرآن للباقلاني ص ٨١ ـ ٨٨.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٨٩ ـ ٩٩.

شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبينه بعد هـذا من الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف، ويقع فيها ما نبديه من التعمل والتكلف والتجوز والتعسف، وقد حصل القـرآن على كثرته وطوله متنـاسباً في الفصاحة. . »[1].

الثالث: «أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت، ولا يتباين، على ما يتصرف اليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام وأعذار وأنذار، ووعد وعيد وتبشير وتخويف وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفلق، والخطيب المصقع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور. . »[2].

الرابع: وهو أن كلام الفصحـاء يتفاوت تفـاوتاً بيّنـاً في الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتبعيد، وغير ذلك مما ينقسم اليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع، ألا ترى أن كثيراً من الشعراء قد وصف بالنقض عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه، . . . على أن القرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤ تلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد إلى حد الآحاد، وهذا أمر عجيب تتبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج به الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف[3].

الخامس: وهو أن نظم الـقرآن وقع موقعاً في البلاغة ويخرج عن عادة

---

(١) اعجاز القرآن ص ٦٤.
(٢) اعجاز القرآن ص ٦٤.
(٣) المرجع السابق ص ٦٦.

كلام الأنس والجن، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا. .[1]

السادس: «وهو أن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والإقتصار والجمع والتفريق والاستعارة والتصريح والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم» موجود في القرآن، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة»[2].

السابع: «وهو أن ورود تلك المعاني التي يتضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الالفاظ البديعية، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر. .»[3]

ومن المقرر أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة والأسباب الدائرة بين الناس أسهل وأقرب، من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة وأسباب مؤ سسة مستحدثة فلو برع اللفظ في المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر والأمر المتقرر المتصور، ثم أن انضاف إلى ذلك التصرف البديع، في الوجوه التي تتضمن تأييد ما يبتدأ تأسيسه، ويراد تحقيقه، بأن التفاضل في البراعة والفصاحة ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها، لا يفضل أحدهما على الآخر فالبراعة أظهر، والفصاحة أتم[4]

الثامن: «وهو أن الكلام يبين فضله، ورجحان فصاحته، بأن تذكر

---

(١) اعجاز القرآن للباقلاني ص ٦٦.
(٢) المرجع السابق ص ٧١.
(٣) نفس المرجع السابق.
(٤) انظر اعجاز القرآن ص ٧١.

منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذه الأسماع، وتتشوف إليه النفوس، ويرى وجه رونقه بادياً غامراً سائر ما يقرن به، كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد... وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده، والمنادي على نفسه بتميزه، وتخصصه برونقه وجماله واعتراضه في جنسه ومائه»[1].

التاسع: «وهو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة[2]، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفاً، ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم[3].

العاشر: وهو أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره والغريب المستنكر وعن الصنعة المتكلفة وجعله قريباً إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس... وهو مع ذلك لممتنع المطلب، عسير المتناول[4].

هذه هي خصائص النظم القرآني كما يراها الباقلاني وقد بناها على فكرة أن النظم القرآني خارج على المعهود من نظوم كلام العرب من ناحية تصرف أسلوبه في تناوله للمعاني والتعبير عنها مع أن الحروف حروفهم

---

(١) المرجع السابق ص ٧١, ٧٢.

(٢) هي تسع وعشرون لا ثمان وعشرون وقد نبه على ذلك الدكتور محقق الكتاب وانظر أيضاً الكشاف للزمخشري ص ٢٤ جـ ١ ط ٢م الاستقامة م التجارية.

(٣) اعجاز القرآن ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق ص ٧٦.

والألفاظ ألفاظهم والتراكيب تراكيبهم، ثم نفى فكرة أن القرآن معجز لأنه الكلام القديم أو حكاية عنه أو عبارة عنه كما نفى أن يكون وجه الإعجاز في نظم الـقرآن لأنه حكاية عن الكلام القديم.

ويقول: «لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف، وقد بينا أن إعجازها في غير ذلك، وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومنفردها، وقد ثبت خلاف ذلك»(1).

وقبل أن يتحدث عن كيفية الوقوف على إعجاز القرآن، يعقد فصلاً(2) يتحدث فيه عن وجوه البديع، ليرى هل يمكن تعليل الإعجاز القرآني بها أو لا يمكن؟

وقبل أن يدلي برأيه في وجوه البديع يرى أنه لا بد من ذكرها ليكون الكلام وارداً على أمر مبين مقرر، وباب مصور، ويبدأ بالإستعارة كما فعل ابن المعتز وأبو هلال العسكري، وفي اثناء حديثه عن الاستعارة عرض «للإرداف» ثم ذكر «التشبيه» ثم عاد للاستعارة مرة أخرى ثم ذكر «الغلو» «فالمماثلة» وهو في المصطلح الأخير يتفق مع أبي هلال في لقبه ويخالف قدامة الذي يسميه «التمثيل»، ويذكر «المطابقة» ويصرح هنا بنقله عن ابن المعتز، ثم يشير إلى خلاف قدامةُ له في هذا اللقب، إذ أطلقه على صورة الجناس التام، ويتحدث عن الجناس ويذكر فرق ما بين ابن المعتز وقدامة في مـعنـاه، فقد أطلقه ابن المعتز على كل كلمتين متجانستين في تأليف حروفهما، بينما خصه قدامة بجناس الاشتقاق، ثم يذكر «المقابلة» وضرباً

(1) المرجع السابق ص ٧٧.
(2) انظر اعجاز القرآن ص ١٠٠ ـ ١٣٧.

آخر يسميه «الموازنة» و «الموازنة عند المتأخرين: تساوي الفاصلتين في الـوزن دون التقفية، ويجعل من البديع «المساواة» مقتدياً بقدامة ومخالفاً لأبي هلال الذي أدخلها في باب الإيجاز كما بينا فيما مضى ويتحدث عن الإشارة ثم يجمع المبالغة مع الغلو وكأنهما كلمتان مترادفتان بعد أن فصل بينهما كما بينا فيما سلف ثم ذكر الإيغال و «التوشيح» و «رد العجز على الصدر» و «صحة التقسيم» و «صحة التفسير» و «التكميل والتتميم» و «الترصيع» وفي هذه الألوان يتأثر قدامة فيها بعد تشذيب أبي هلال العسكري لها.

ثم يذكر «الترصيع مع التجنيس» ثم ضرباً آخر يقارب الترصيع يسمى «المضارعة» و «التكافؤ» ويقول عنه إنه قريب من «المطابقة» ومع أنه نفس المطابقة، وذكر باب «التعطف» و «السلب والإيجاب» متأثراً فيهما بأبي هلال العسكري.

وذكـر من البديـع «الكنايـة والتعريض» و «العكس والتبـديل» و «الالتفات» «وذكر إلتفاتات جرير» ويذكر في ثنايا حديثه عن الالتفات أن من أصحاب البديع من لا يعد «الاعتراض» و «الرجوع» من هذا الباب، ويعد التذييل من البديع كما فعل أبو هلال ومثله «الاستطراد»، ويجعل «التكرار» من البديع، ويتفق مع أبي هلال في تسمية «تأكيد المدح بما يشبه الذم» باسم «الاستثناء» وبهذا المصطلح الأخير ينتهي الباقلاني من ذكر وجوه البديع ويقول عنها: أنها كثيرة جداً فاقتصرنا على ذكر بعضها ونبهنا بذلك على ما لم نذكر كراهة التطويل، فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع»[1].

ثم يدلي برأيه فيقول: «وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز

---

(١) اعجاز القرآن ص ١٣٧.

الـقرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الإستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقة صح منه التعمل له، وأمكنه نظمه.

والوجوه التي نقول: إن إعجاز الـقرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له، والتوصل إليه بحال»(1).

ولكي يوضح رأيه هذا يذكر(2) أن كـثيراً من المحدثين قد تصنع ابواب الصنعة حتى حشى جميع شعره منها، واجتهد لا يفوته بيت إلا وهو يمـلأه من الصنعة وضرب مثلاً بأبي تمام في لاميته - وذكر منها أبياتاً - ثم قال: «ومن الأدباء من عاب عليه هذه الأبيات ونحوها، على ما قد تكلف فيها من البديع، وتعمل من الصنعة فقال: قد أذهب ماء هذا الشعر ورونقه وفائدته، اشتغالاً بطلب التطبيق وسائر ما جمع فيه» حتى تعصب عليه أحد النقاد وأسرف حتى تجاوز إلى الغض من محاسنه فالباقلاني يرى أن أبا تمام وهو أمام أهل الصنعة قد استعمل وجوه البديع في شعره ولكنه غلا في محبتها وتكلف في طلبها، وربما أسرف في المطابق والمجانس ووجوه البديع من الاستعارة وغيرها، حتى استثقل نظمه، واستوخم رصعه، وربما اتفق مع ذلك في كلامه النادر المليح؛ كما يتفق البارد القبيح، ثم يقارن بينه وبين البحتري ويذكر أن الأخير يستعمل وجوه البديع في شعره ولكنه أقل تصنعاً من أبي تمام ولذلك يخرج شعره سليماً من العيب في الأكثر.

وينتهي من هذا كله ليقرر رأيه مرة أخرى في وجوه البديع وأنه لا

---

(1) اعجاز القرآن ص ١٣٧، ١٣٨.
(2) المرجع السابق ص ١٣٨ - ٢٤١.

سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن عن طريقها، وذلك أن فن البديع ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بُالتعلم والتدرب له، والتصنع له... أما شأو القرآن فليس، له مثال يحتذى إليه ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً»(1).

ثم يمضي فيقول: «ولكن قد يمكن أن يقال في البديع الذي حكيناه وأضفناه اليهم أن ذلك باب من أبواب البراعة، وجنس من أجناس البلاغة، وأنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغاتهم، ولا وجه من وجوه فصاحاتهم، وإذا أورد هذا المورد، ووضع هذا الموضع كان جديراً وإنما لم نطلق القول إطلاقاً لأنا لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة، ووقفاً عليها، ومضافاً إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع، والتعمل المستشنع»(2).

ثم يصل إلى كيفية الوقوف على إعجاز القرآن وفي رأيه أنه لا يستطيع أن يقف عليه إلا البليغ الذي قد تناهى في معرفة اللسان العربي، ووقف على طرقها ومذاهبها، ويعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر وبين الشعر الجيد والرديء والفصيح والبديع والنادر والبارع والغريب ويميز بين نمط شاعر وشاعر ونمط كاتب وكاتب، كما لا يخفى عليه معرفة سارق الألفاظ وسارق المعاني، ولا من يخترعها ولا من يلم بها، ولا من يجاهر بالأخذ ممن يكاتم، ولا من يخترع الكلام اختراعاً

(1) اعجاز القرآن للباقلاني ص ١٤١ - ١٤٢.
(2) المرجع السابق ص ١٤٣.

ويبتدهه ابتداهاً، ممن يروي فيه، ويجيل الفكر في تنقيحه، ويصبر عليه حتى يتخلص له ما يريد، وحتى يتكرر نظره فيه»[1]. ومن كان هذا شأنه لا يخفى عليه إعجاز القرآن.

ثم يرسم الباقلاني له المنهج الذي يسير عليه حتى يصل إلى معرفة إعجاز القرآن وهو:

(أ) أن ينظر بتأمل في نظم القرآن، ثم في شيء من كلام النبي ﷺ وصحابته، وسوف يعرف الفصل بين النظمين والفرق بين الكلامين.

(ب) ينظر ويتأمل تحليله لبعض الشعر المجمع على حسنه، ثم ما يذكره من تفصيل إعجاز القرآن وفصاحته، وعجيب براعته، فيستدل استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد ـ على إعجاز النظم القرآني وسموه عن كلام البشر[2].

وتطبيقاً لهذا المنهج الذي رسمه، يسوق طائفة من خطب الرسول ﷺ ورسائله ثم يقف ليقول: «فما أحسب أنه يشتبه عليك الفرق بين براعة القرآن، وبين ما نسخناه لك من كلام الرسول ﷺ في خطبه ورسائله... وأقدر أنك ترى بين الكلامين بوناً بعيداً»[3] وستعلم لا محالة ـ أن نظم القرآن من الأمر الإلهي، وأن كلام النبي ﷺ من الأمر النبوي»[4].

ثم يسوق طائفة من خطب الصحابة والتابعين وغيرهم يقول: «ثم انظر بسكون طائر وخفض جناح وتفريغ لب وجمع عقل في ذلك، فسيقع لك الفصل بين كلام الناس وبين كلام رب العالمين، وتعلم أن نظم القرآن

---

(١) انظر اعجاز القرآن ص ١٤٤ وما بعدها.

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٥٧، ١٥٨.

(٣) نفس المرجع ص ١٦٤، ١٦٥.

(٤) انظر المرجع السابق نفسه.

يخالف نظم كلام الآدميين، وتعلم الحد الذي يتفاوت بين كلام البليغ والبليغ، والخطيب والخطيب والشاعر والشاعر، وبين نظم القرآن جملة»[1].

ويأتي دور الشعر فهو أفصح من الخطب وأبرع من الرسائل وأدق مسلكاً من جميع أصناف المحاورات ومعظم براعة العرب فيه.

فيختار الباقلاني قصيدة امرىء القيس أمام الشعراء المجمع على جودتها ويحللها مبيناً ما فيها من خلل في اللفظ والمعنى، ومن تكلف وخروج عن اعتدال الكلام ومن استعانة وحشو غير مليح ولا بديع، وتشبيه لم يأت على جهة التمام، وما فيها من تناقض وتعسف ولفظ غريب، وكيف تتفاوت أبياتها بين الجودة والرداءة والسلاسة والغرابة وغير ذلك مما سطره الأدباء من خطأ في العروض والنحو المعانى[2].

ثم يقول: «فأما نهج القرآن ونظمه وتأليفه ورصفه، فان العقول تتيه في جهته وتحار في بحره، وتصل دون وصفه»[3] وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الشعر وبين القرآن فانظر في جمال النظم القرآني وكيف وزع على كل كلمة من كلماته وكل آية من آياته وكل قصة من قصصه وكل باب من أبوابه بدون تفاوت يقول: «ثم أنظر في آية آية، وكل كلمة كلمة، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم، وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية فكيف وإذا قارنتها أخواتها وضامتها ذواتها، تجري في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها.. ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب، من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل،

(١) المرجع السابق ص ١٨٠، ١٨١.
(٢) اعجاز القرآن للباقلاني ص ١٨١ - ٢١٠.
(٣) المرجع السابق ص ٢١٠.

وحتى يصور لك الفصل وصلا، ببديع التأليف، وبليغ التنزيل»[1] ثم يمضي فيقول: «ثم فكر بعد ذلك في شيء أدلك عليه، وهو تعادل هذا النظم في الإعجاز في مواقع الآيات القصيرة والطويلة والمتوسطة، فأجل الرأي في سورة سورة، وآية آية، وفاصلة فاصلة، وتدبر الخواتم والفواتح والبوادىء والمقاطع، ومواضع الفصل والوصل، ومواضع التنقل والتحول ثم اقضِ ما أنت قاض»[2].

ثم يتناول[3] قصيدة بديعية للبحتري الذي اشتهر بجمال ديباجته وحلاوة أنغامه وعذوبة ألفاظه وهي لاميته:

أهـلاً بـذلكم الخيـال المقبـل فعل الـذي نهواه أو لم يفعـل

ويشرحها موضحاً ما يجري فيها من ثقل روح وتطويل وحشو وما في ألفاظها ومعانيها من الكزازة والملوحة والعي والتكلف والتعسف والتلوي والتعقد والمستنكر الوحشي والنافر عن طبعه والجافي في وضعه، والمكرر المضطرب بالتقديم والتأخير.

ثم يهاجم بلاغة الجاحظ موضحاً أنه كثيراً ما يستعين بكلام غيره، ويفزع إلى ما يوشح به كلامه، من بيت سائر، ومثل نادر، وحكمة ممهدة منقولة، وقصة عجيبة مأثورة..

وأما كلامه في أثناء ذلك فسطور قليلة وألفاظه يسيرة[4]..»

وفي نهاية عرضه لمنهجه يقول: «وهذا الذي عرضناه على قلبك، يكفي

---

(١) اعجاز القرآن ص ٢١٦، ٢١٧.
(٢) المرجع السابق ص ٢١٩.
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٦٧.
(٤) المرجع السابق ص ٢٧٠.

أن هديت لرشدك، ويشفي أن دللت على قصدك»[1].

وبعد ذلك يقرر الباقلاني أن القرآن ليس معجزاً لأهل العصر الذي نزل فيهم فحسب بل هو أيضاً معجز لأهل كل العصور[2]، ويذكر أن شيخه أبا الحسن الأشعري كان يقول: «إن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة: قصيرة كانت أو طويلة، أو ما كان بقدرها...»[3].

ثم يعقد فصلاً بعنوان «وصف وجوه من البلاغة» يقول في صدره: ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة والتلاؤم والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان»[4] وهو بذلك يعني الرماني وأقسامه العشرة للبلاغة وإن كان لم يشر إليه، ولكن من خلال تلخيصه للأقسام يجعلك تحس إحساساً قوياً أنه عناه.

وبعد أن انتهى من ذكرها سارع فقال: «ومن الناس من يزعم أنه يأخذ إعجاز القرآن من هذه الوجوه»[5].

ثم أخذ يناقش هذا الرأي:

فاتفق مع صاحبه في أن هذه الوجوه تعرف بها البلاغة يقول: «ذكرنا في هذا الفصل عن هذا القائل أن التشبيه تعرف به البلاغة، وذلك مسلم... وكذلك كثير من وجوه البلاغة، وقد بينا أن تعلمها يمكن، وليس تقع البلاغة بوجه واحد منها دون غيره»[6].

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧١.
(٢) المرجع السابق ص ٢٧٢.
(٣) المرجع السابق ص ٢٧٣.
(٤) المرجع السابق ص ٢٨٢.
(٥) انظر اعجاز القرآن ص ٢٨٩.
(٦) المرجع السابق نفسه.

واتفق معه أيضاً إذا كان يعني أن هذه الوجوه يقع بها الإعجاز بشرط أن تكون في أعلى طبقات البلاغة ومع ما يتصل بها من الكلام الذي هو في أتم البلاغة وابدع البراعة[1] ورفض أن تكون هذه الوجوه بانفرادها تقوم بالكشف عن إعجاز القرآن حتى يقال: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وأن التشبيه معجز، وأن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، لأنها أمور تدرك بالتعلم وقد برز فيها الكثير وضرب المثل بجمال التشبيه عند ابن المعتز[2].

وعلى ذلك يقول الباقلاني: «فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه أن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فاني لا أدفع ذلك، وأصححه، ولكن لا أدعي إعجازها لموضع التشبيه»[3].

ثم قرر: أن صاحب هذه المقالة أضاف ذلك إلى موضع التشبيه وما قرن به من الوجوه»[4].

ومن الإنصاف إذا كان عنى به «الرماني» أن نلفت النظر إلى أن الرماني «قد أشار إلى مثل ما ذهب إليه الباقلاني في موضعين من رسالته «النكت في إعجاز القرآن».

الموضع الأول: في أثناء كشفه عن التشبيه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَاءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[5] يقول الرماني: «وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا

---

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) اعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٨٩، ٢٩٠.
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٠.
(٤) نفس المرجع السابق.
(٥) سورة النور آية ٣٩.

تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة»[1].

والموضع الثاني: أثناء معالجته لباب التلاؤم يقول: «والتلاؤم في التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه في الأسماع وتقبله في الطباع، فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام»[2].

ولا نذهب بعيداً إذا قلنا أن الباقلاني قد استقى رأيه من تلك الإشارات التي وردت على لسان الرماني.

ويقوي ما نذهب إليه أنه في وصفه لبلاغة القرآن يسمو بها إلى فوق مستوى البشر وكأنه يشرح ما قاله الرماني من أن القرآن في أعلى طبقات البلاغة ثم يقسم الباقلاني هذه الوجوه إلى قسمين: منها ما يمكن الوقوع عليه والتعمل له، ويدرك بالتعلم فيما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن منه.

وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجازه[3] ثم مضى يبين[4] الوجوه التي يتعلق بها الإعجاز مع غيرها.

فالبيان عنده يتعلق به الإعجاز، وهو معجز في القرآن، وأما المبالغة في

---

(١) النكت ص ٧٥,٧٦.
(٢) النكت ص ٨٩.
(٣) اعجاز القرآن ص ٢٨٩.
(٤) المرجع السابق ص ٢٩٠ - ٢٩٧.

اللفظ فليس ذلك بطريق الإعجاز، ويصح أن يقع في المبالغة في المعنى والصفة وجوه من اللفظ يثمر الإعجاز، وتضمين المعاني أيضاً قد يتعلق به الإعجاز، إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها، والفواصل يصح أن يتعلق بها الإعجاز، وكذلك المقاطع والمطالع، والتلاؤم، والتصرف في الإستعارة البديعة، وكذلك الإيجاز والبسط أما السجع والتجنيس والطباق فليس يتعلق بهم إعجاز.

ثم عاد فتحدث عن إعجاز القرآن الكريم، ثم نفى ما قيل من أن نظم القرآن من نظم النبي ﷺ لقدرته في الفصاحة على مقدار لا يبلغه غيره[1].

وفي النهاية قرر: أن من قدر أن البلاغة في عشرة أوجه من الكلام لا يعرف من البلاغة إلا القليل.

ومن زعم أن البديع يقتصر على ما ذكرناه... فهو متطرف... بلى إن كانوا يقولون إن هذه من وجوه البلاغة، وغرر البديع وأصول اللطيف، وإن ما يجري مجرى ذلك وما يشاكله ملحق بالأصل، ومردود على القاعدة فهذا قريب»[2].

وبعد فواضح مما سبق أن الإمام الباقلاني لم يزد في حديثه عن الألفاظ شيئاً عما قاله الرماني والخطابي فالألفاظ عند الجميع لا بد أن تكون عذبة فخمة واقعها في أماكنها وأما المعاني فلم يزد على ما قاله الخطابي.

وأما النظم فقد فسر ما قاله الجاحظ فنحن نعلم أنه قال بإعجاز القرآن في نظمه وقال عن النظم القرآني: إنه يخالف جميع الكلام الموزون والمنثور،

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠١ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٣١١، ٣١٢.

وهو منثور غير مقفى على مخرج الأشعار والأسجاع، وأن نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج».

والجديد عنده أنه رفض أن تستقل ألوان البديع أو وجوه البلاغة ببيان جمال العبارة أو جمال النظم القرآني، ورأى أنه لا بد أن يكون مضموماً إليها أمور أخرى يشتمل عليها النظم أو العبارة ومن هنا تأتي أهمية جهد الباقلاني إذ لفت أنظار العلماء بقوة إلى بيان تلك الأمور ولا نبعد عن الصواب إذا قلنا أنه لم يستطع الكشف عن تلك الأمور، وعن سببها، فلقد اعتمد عليها وعلى ألوان البديع وأيضاً وجوه البلاغة في الكشف عن جمال النظم القرآني وكذلك نظم الشعر، ولكن جاءت المقاييس البلاغية بارزة، وسادت الأمور الأخرى ظاهرة التعميم، ولنضرب لذلك مثلاً يقول: «تأمل قوله: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ ، وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً، وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1] يقول: انظر إلى هذه الكلمات الأربع التي ألف بينها، واحتج بها على ظهور قدرته ونفاذ أمره، أليس كل كلمة منها في نفسها غرة، وبمفردها درة؟ وهو مع ذلك يبين أنه يصدر عن علو الأمر، ونفاذ القهر، ويتجلى في بهجة القدرة ويتحلى بخالصة العزة ويجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الضافي ولست أقول أنه شمل الأطباق المليح، والإيجاز اللطيف، والتعديل والتمثيل، والتقريب، والتشكيل، وإن كان قد جمع ذلك وأكثر منه، لأن العجيب ما بينا من انفراد كل كلمة بنفسها، حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة، أو وجه قصيدة أو فقرة، فإذا ألفت ازدادت حسناً وزادتك إذا تأملت معرفة وإيماناً»[2].

(١) سورة الأنعام آية ٩٦.

(٢) اعجاز القرآن ص ٢١٤، ٢١٥.

ويقول أيضاً: «ثم تأمل قوله: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُّظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾»[1]، يقول: «هل تجد كل لفظة، وهل تعلم كل كلمة، تستقل بالإشتمال على نهاية البديع، وتتضمن شرط القول البليغ... فإذا كانت الآية تنتظم من البديع، وتتألف من البلاغات فكيف لا تفوت حد المعهود، ولا تحوز شأو المألوف؟، فكيف لا تحوز قصب السبق، ولا تتعالى عن كلام الخلق»[2].

فأنت ترى أن المقاييس البلاغية المعروفة لعهده بارزة وأما الأمور الأخرى فقد طويت تحت الرونق الصافي، والبهاء الضافي، وغرة، ودرة، والسلاسة، والرصانة، والسلافة، والمتانة، وحد المعهود، وشأو المألوف، وقصب السبق... ولعل عذر الإمام الباقلاني أنه قد افترض أن قارئه بليغ متناه في البلاغة عارف بوجوه اختلاف النقاد في حكمهم على الكلام الجيد والرديء واختياراتهم في أشعارهم، فهو دائماً يقول لقارئه إذا كنت من أهل الصنعة وهم عنده لا تخفى عليهم صغيرة ولا كبيرة في خلق الكلام الفني ونقده ـ فستحس هذه الروعة وذلك الجلال ـ أما إذا كنت دون ذلك فإليك طريق التقليد[3].

وذلك ما رفضه عبد القاهر الجرجاني كما سيأتي فيما يستقبل من البحث.

لكنه بحق لفت أنظار العلماء إلى البحث عن منشأ جمال النظم وجمال الكلام الفني بعامة كما نقل بحوث النقد من النقد الموضوعي الجزئي إلى

(١) سورة يس آية ٣٧,٣٨,٣٩.
(٢) اعجاز القرآن ص ٢١٥.
(٣) انظر المرجع السابق ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

دائرة النقد الشامل العام فيعتبر السورة أو القصيدة أصغر وحدة فنية ويدعوك بعد ذلك أن تنظر في القرآن كله[1] أو في ديوان الشاعر كله لتستطيع أن تكشف جمال النظم القرآني أو تحكم على الشاعر، يقول في ابن المعتز بعد أن ذكر له أبياتاً: «فانظر في القصيدة كلها، ثم في جميع شعره، تعلم أنه ملك الشعر. . .»[2].

وإذا كنا قد رأينا قضية الإعجاز القرآني وراء الثورة على ألوان البديع أو وجوه البلاغة فسوف نراها بوضوح وراء نشأة نظرية النظم.

إذ يتقدم علم من أعلام المعتزلة في عصره هو **أبو الحسن**[3] **عبد الجبار الأسد آبادي** قاضي قضاة الدولة البويهية المتوفى سنة **٤١٥** هـ فيضع أسس نظرية النظم وله مصنفات كثيرة منها كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وهو في أجزاء كثيرة ويهمنا منها الجزء السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن استهله بفصول كثيرة تحدث فيها عن صفة الخبر الواقع عن الجماعة والشروط التي يجب أن تتوفر فيه، ثم وضح صحة خبر الواحد أو الجماعة إذا ادعى على جمع عظيم مشاهدة ما خبر عنه، وبين ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الأفعال وما لا يجوز وذكر السبب في ذلك، وكشف عما يعلم بطلانه من الأخبار وما يتصل بذلك وفيما يعلم انتفاء المخبر عنه، أو يترك نقله على طريقة مخصوصة ثم انتقل إلى الكلام في جواز نسخ الشرائع ثم تحدث عن فائدة النسخ وبيان حقيقته ورد على اليهود فيما يزعمونه من أن شريعتهم لم تنسخ بشريعة النبي ﷺ.

---

(١) اعجاز القرآن ص ٢١٩ وانظر النص في ص٤١٤ ـ ٤١٥ من هذا البحث.

(٢) اعجاز القرآن ص ٢٩٢.

(٣) انظر في ترجمته طبقات الشافعية ص ١١٤ جـ ٣ للسبكي وشذرات الذهب في أخبار من ذهب ص ٢٠٢، ٢٠٣ جـ ٣ مكتبة القدس.

ثم وصل إلى الكلام في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه، وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ـ عليه السلام ـ فوضح المعارف التي يحتاج إليها في معرفة نبوة سيدنا محمد ﷺ، وبيان الطرق إلى هذه المعارف وما يتصل بذلك وانتهى إلى أن القرآن الكريم يعرف بالنقل المتواتر وأن ما حل هذا المحل لا تقع فيه مناظرة، وأن الواجب فيه التصادق.

ونفى ما يقال من أن القرآن الكريم قد حدث فيه تغيير وحذف وزيادة وأشار إلى الإختلاف الذي بين مصاحف الصحابة وقال عنه: «وليس ذلك باختلاف في القرآن وفيما أداه الرسول ﷺ، وإنما هو اختلاف في بعض الأحكام...»[1].

ثم سارع فعقد فصلاً «في بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام على بعض» عرض فيه رأي شيخه «أبي هاشم» قال: «قال شيخنا: «أبو هاشم»: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة»[2] فأبو هاشم إذ يرى أن الميزة البلاغية أو فصاحة الكلام على حد

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل املاء القاضي عبد الجبار ص ١٥٨، ١٥٩ جـ ١٦، تحقيق أمين الخولي نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠م طبع دار الكتب.

(٢) المغني ص ١٩٧ جـ ١٦.

قوله: تكون بجزالة اللفظ وحسن معناه، يرفض أن يكون النظم مفسر الفصاحة الكلام، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة ويحتج لرأيه: بأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، ومعلوم أن نظم الخطيب يخالف نظم الشاعر، وأيضاً قد يكون النظم واحداً ويفضل أديب على غيره فيه، وحينئذ لا بد من وجود مقياس يصح أن يشتمل عليه كلام الأديبين، وهذا المقياس هو الفصاحة، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة.

ولعله يريد بذلك أن يرد على الأشعرية الذين يمثلهم الإمام الباقلاني الذي يرى ـ كما أسلفنا ـ أن القرآن الكريم معجز بنظمه الخارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب، والمباين المألوف من ترتيب خطابهم، والذي له أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن طرق التعبير على وجوه هي: «الشعر، والكلام الموزون غير المقفى، والكلام المعدل المسجع والمعدل الموزون غير المسجع، والكلام المرسل والقرآن الكريم خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق، ومتى كان كذلك فهو خارج عن العادة، ومتعذر عليهم الإتيان بمثله ومن ثم فهو معجز»[1].

ويستمر في مناقشتهم قائلاً: «إن المزية لا تعتبر بالإمكان والتعذر، لأنها إنما تصح في المشتركين في الإمكان، إذا صح من أحدهما أن يفضل الآخر فيه فأما مع التعذر فذلك محال، ويصير مع ذلك التعذر بمنزلة من لا يمكنه الكلام الفصيح، لأنه لا يقال أنه أفصح ممن يتعذر ذلك عليه، على أن العادة لم تجر بأن يختص واحد بنظم دون غيره، فصارت الطرق التي عليها يقع نظم الكلام الفصيح معتادة، كما أن قدر الفصاحة معتاد، فلا

(١) انظر اعجاز القرآن ص ٦٣، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

بد من مزية فيها، ولذلك لا يصح عندنا (أي المعتزلة) أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة، التي هي جزالة اللفظ، وحسن المعنى ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرت طريقة النظم، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة، فقد عاد إلى ما أردناه، لأنه إذا وجب اعتبار ذلك، فمتى حصل مثل تلك المزية في أي نظم كان فقد صحت المباينة»[1].

ويبدو أن القاضي عبد الجبار لم يقتنع برأي شيخه، خاصة بعد ما فصل الخطابي أجزاء الكلام إلى: اللفظ، والمعنى، والصورة التي تنشأ من رسوم النظم، ورأى أن الميزة البلاغية تكون باجتماع هذه الأمور على أحسن ما يكون حتى يصل الكلام بها إلى حد الإعجاز.

ربما يكون القاضي عبد الجبار انتفع بما قاله الخطابي، ومهما يكن من شيء فقد سارع وعقد فصلاً يوضح فيه رأيه في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام يقول فيه: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الإعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الإنضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها».

(١) المغني ص ١٩٧، ١٩٨ جـ ١٦.

فإن قال: فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى، فهلا اعتبرتموه؟

قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه، في الفصاحة أدون، فهو مما لا بد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها، على ما ذكرناه، فإذا صحت هذه الجملة فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص الموقع أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك، أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها، إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه، من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير، فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه وعلى هذا الوجه يصح أن يتساوى حال لغتين في العبارة الواحدة، وتختلف كيفية استعمالها فيهما، لما ذكرناه، وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، وأن المعتبر فيه ما ذكرناه، من الوجوه، فأما حسن النغم، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسناً، على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة...

ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة، لأنه كالإستدلال في اللغة... فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة

وأزيد، وإن كان لا بد للحقيقة من مزية، في موقعه، وإفادة المراد، كما لا بد من مزية للخصوص على العموم، في هذا الباب، وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله، وبسطه وإيجازه لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة، في بعض المواضع من صاحبه»[1].

فواضح من هذا النقل أن القاضي عبد الجبار قد تناول أجزاء الكلام وأدلى في كل واحد منها برأيه: فبخصوص الألفاظ لا يرى أن الميزة البلاغية أو الفصاحة تتعلق بالألفاظ من حيث ذواتها أي أنها لا تكون فصيحة في نفسها، وإنما تكون فصيحة بملاحظة صفات مختلفة لها، كالإبدال التي تختص به، وحركاتها في الإعراب، وموقعها في التقديم والتأخير أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بملاءمتها لجاراتها وتعلقها بأخواتها وارتباطها بهم ووقوعها في موقعها التي لا ترضى به بدلاً ولا تبغي عنه حولاً ويحدث من ارتباطها وتعلقها بجاراتها صورة تؤدي معنى زائداً عن أصل المعنى ويقول: إن الدليل على أن الكلمة لا تتعلق بها الفصاحة من حيث ذاتها أننا نجدها فصيحة في موطن وغير فصيحة في موطن آخر.

وأما المعاني ويقصد بها المعاني الغفل الخام فيرى القاضي عبد الجبار أنها لا تصلح أن تكون مقياساً للفصاحة، وإن كان لا بد منها، والدليل على ذلك أننا نجد الشاعرين يعبران عن المعنى الواحد، ويكون أحدهما أفصح من الآخر وإنما تظهر ميزة الكلام في جزئه الثالث الذي هو ضم الكلمات بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، وهذه الطريقة تكون بالإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فهل كان القاضي عبد الجبار

---

(١) المغني ص ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١ جـ ١٦.

يريد بضم الكلمات بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة توخى معاني النحو فيها بين الكلم؟ ندع صاحب توخى معاني النحو الإمام عبد القاهر الجرجاني يعترف لنا بذلك يقول: موضحاً عبارة القاضي عبد الجبار سالفة الذكر ما نصه: «فقولهم: (بالضم) لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل (ضحك خرج) أن يحدث من ضم (خرج) إلى (ضحك) فصاحة وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينها وقولهم: «على طريقة مخصوصة» يوجب ذلك أيضاً، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى، وهذا سبيل كل ما قالوه إذا أنت تأملته تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ذلك، لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه»[1].

ويستدل القاضي عبد الجبار على ما ذهب إليه بقوله: «على أنا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، التي يعبر بها عنها، على ما ذكرناه، فإذا صحت هذه الجملة فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص الموقع أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة»[2].

ويقول الإمام عبد القاهر: «ومما تجدهم يعتمدونه، ويرجعون إليه

---

(١) دلائل الاعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني ص ٢٥١ تصحيح أحمد مصطفى المراغي الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠ دار المكتبة العربية.

(٢) المرجع السابق نفسه.

قولهم: إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخى معاني النحو وأحكامه فيها بين الكلم لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال».

وعلى ذلك إذا قلنا إن القاضي عبد الجبار حينما يشير إلى الحركات التي تختص الإعراب أنه يريد بذلك معاني النحو وتوخيها بين الكلم لم نبعد.

ومهما يكن من شيء فقد أبقى القاضي عبد الجبار للإمام عبد القاهر الجرجاني شرح هذه النظرية وتقريرها، وتصويرها، والتدليل عليها، والدفاع عنها وإطلاق اسم «النظم» عليها والبرهنة على ذلك، كما سنرى.

وأما حسن النغم، وعذوبة القول فيراه القاضي عبد الجبار مما يزيد الكلام حسناً، على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة، لأن الذي تتبين به المزية في ذلك يحصل فيه، وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع ولا فرق بين الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم، والإيجاز والإطناب في الفصاحة، وإنما يمتاز أحدهما على الآخر إذا صادف موقعه وكان على الوجه الفصيح ثم مضى يفصل القول في بيان إعجاز القرآن بناء على الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام.

وكان العلماء قد اختلفوا حول أصل اللغة، وتساءلوا: «هل تثبت توقيفاً أو اصطلاحاً؟ فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً، وذهبت طائفة إلى أنها تثبت توقيفاً»[1].

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ص ٢٠ جـ ١ تحقيق جاد المولى وآخرين، طبع البابي الحلبي.

واتصلت قضية الإعجاز القرآني بهذا الإختلاف، ونرى القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول: «فإن قال: إذا كانت لغة العرب عندكم (أي المعتزلة) حاصلة بالمواضعة والإختيار، فهلا جاز منهم، أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة في الرتبة؟»[1]

ويجيب على هذا بقوله: «قيل لهم: إنهم إذا لم يفعلوا ذلك، ووقعت مواضعتهم على هذا الحد، فيجب ألا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره، سواء قلنا: إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح؟ وسواء قلنا: إن اللغة توقيف أو مواضعة، فإن كل ذلك لا يقدح فيما ذكرناه، على أن هذا السائل ظن أن المزية في الفصاحة، إنما تكون بأصل المواضعة وليس الأمر كذلك، لأن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية، لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة، لكن بالوجوه التي ذكرناها، وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة، أنها تتفاضل بمواقع الغزل، وكيفية تأليفه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش، وغير ذلك، وهذا الكلام يسقط، قول من يقول: إذا كانت اللغة ثابتة بالمواضعة فجوزوا أن تقع المواضعة، من قوم على ما يزيد عليها في الفصاحة حتى يعرف المقدار، أو يماثله، وإذا صح ذلك فمن أين أنه معجز؟، لأنا قد بينا، أنه لا معتبر بتغير المواضعات، وإنما المعتبر بمواقع الكلام، وكيفية إيراده»[2].

ويقول: إن المعتبر في فهم الميزة الأكثر والأغلب، ولذلك رتب تعالى

---

(1) المغني ص ٢٠١ جـ ١٦.
(2) المغني ص ٢٠١ جـ ١٦.

المعجزات فجعل المعجز الذي أظهره على موسى، مما الأغلب وضوحه لأهل زمانه، وكذلك فعل تعالى فيما أظهره على عيسى، مما يبهر عقول الأطباء في زمنه، وفيما خص به آدم عليه السلام من تعريف الأسماء، وعلى هذا الوجه أجرى تعالى عادة الرسول ﷺ في أن خصه بالقرآن الذي هو مشاكل لصناعتهم وطريقتهم، والذي يقع منهم فيه التنافس، ولأن وجه الإعجاز فيه لا يتغير[٢].

ثم ردّ على من يقول: إن التحدي لا يصح بالقرآن على وجه، ووضح أن التحدي بالقرآن صح بالكلام الفصيح، وذلك أن للكلام الفصيح مراتب ونهايات، وأن جملة الكلمات، وإن كانت محصورة فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بينها، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة، فيجب أن لا يمتنع أن يقع فيه التفاضل، وتبين بعض مراتبه من بعض، ويزيد عليه قدراً يسيراً أو كبيراً، وما هذا حالة فالتحدي صحيح فيه[٣]، ونفى أن يكون التحدي بالقرآن من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله، لأن الذي كان يعتاده القوم الشعر، وما يجري مجراه، والخطب، وما شاكلها من الكلام المنثور، فجاءهم بطريقة في البيان خارجة عما اعتادوه[٤]، كما رفض أن يكون التحدي بالقرآن صح لأمر يرجع إلى التخلية والدواعي، فكأنه يتحداهم بأن يأتوا بمثله، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم، أو لورود بعض الصوارف عليهم، مما يختص القلب أو اللسان، فعند ذلك يظهر أنه معجز[٥] وأما التحدي بالقرآن من حيث تضمن الأخبار عن الغيوب، فيرى القاضي عبد الجبار أن هذا بعيد، لأنه قد تحدى بمثل كل

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٠٥، ٢٠٦.
(٢) المرجع السابق ص ٢١٤ جـ ١٦.
(٣) المرجع السابق ص ٢١٦ جـ ١٦.
(٤) المرجع السابق ص ٢١٧، ٢١٨ جـ ١٦.

سورة، من غير تخصيص، ولا يتضمن كل ذلك الأخبار عن الغيوب، ولأنه تحدى بجملته لا ببعضه فكيف يصرف التحدي إلى ما يتضمن ذلك، دون ما يتضمن الحلال والحرام[1].

ثم عرض لبيان أن النبي ﷺ تحداهم بالقرآن، وجعله دلالة على نبوته، وقد صار القرآن معجزاً، لأنهم عجزوا عن معارضته، وأن معارضة القرآن وإيراد مثله لم تقع ، وذلك لتعذرها عليهم[2].

كما عرض بالتفصيل لوجوه إعجاز القرآن، وذكر اختلاف في ذلك، فرفض مذهب الصرفة بأنواعه كما رفض أن يكون القرآن معجزاً من حيث هو حكاية للكلام القديم أو عبارة عنه، أو لأنه في نفسه قديم.[3].

ثم ردّ مطاعن المخالفين في القرآن الكريم [4] وأبطل ما يُحكى عن الباطنية من أن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل، وأن الأثر قد ورد بأن تنزيله مفوض إلى النبي ﷺ، وتأويله الى «علي» رضي الله عنه[5]، كما أبطل قولهم بأن تفسير القرآن وتأويله لا يعرف إلا من قبل الرسول أو الإمام مقرراً أن سائر العلماء يعرفون من تفسيره ما يعرفه الرسول ﷺ، والإمام[6]، ثم أخذ يبطل طعنهم في القرآن من حيث اشتماله على المحكم والمتشابه[7]، وطعنهم فيه من حيث الزيادة والنقصان والتحريف

---

(١) المغني ص ٢٢٠ جـ ١٦.
(٢) المغني ص ٢٣٦ - ٣١٠ جـ ١٦.
(٣) المغني ص ٣١٧ - ٣٣٦ جـ ١٦.
(٤) المغني ص ٣٣٧ - ٣٦٢ جـ ١٦.
(٥) المغني ٢٦٣ - ٣٦٨ جـ ١٦.
(٦) المغني ص ٣٦٩ جـ ١٦.
(٧) المغني ص ٣٧٠ - ٣٨٣ جـ ١٦.

والتغيير[1] وأن فيه تناقضاً واختلافاً، فيما يتصل باللفظ، والمعنى، والمذهب[2]، وأن فيه تكراراً وتطويلاً[3] وأن فيه فارسية، وذكر أموراً غير معقولة[4]، ثم أثبت سائر معجزات الرسول صلوات الله عليه[5]، وأقام الأدلة على أن الرسول عليه السلام مبعوث إلى الناس كافة[6].

وبعد... فاذا كان القاضي عبد الجبار ـ مدفوعاً بقضية الإعجاز القرآني ـ استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التي كان لها خطرها في علوم البلاغة فيما بعد فان طغيان الجدل والمنطق على أسلوبه في معالجة مسائل الإعجاز حال بين البلاغة ونموها، وبالتالي بعد عن طريقة الرماني وأبي هلال العسكري.

ولكن لم يكد ينتهي القرن الرابع الهجري حتى رأينا تلميذه[7] أبا الحسن محمد بن الحسين بن موسى الرضى الموسوي العلوي المتوفي سنة ٤٠٦ يتناول مجاز القرآن واستعاراته فيوضحها، ويبرز سر الجمال فيها ومواضع الإعجاز، ويعيد للصورة البيانية رونقها وبهاءها الذي عهدناه عند الرماني، وذلك في كتابه القيم «تلخيص البيان في مجازات القرآن» وهو يعني المجازات التي تقابل الحقيقة، وليس طريق التعبير كما رأينا فيما سبق[8] عند أبي عبيدة معمر بن المثنى المتوفي سنة ٢١٠ هـ.

---

(١) المغني ص ٣٨٤ ـ ٣٨٦ جـ ١٦.
(٢) المغني ٣٨٧ ـ ٣٩٦ جـ ١٦.
(٣) المغني ص ٣٩٧ ـ ٤٠٤ جـ ١٦.
(٤) المغني ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ جـ ١٦.
(٥) المغني ص ٤٠٧ ـ ٤٢٣ جـ ١٦.
(٦) المغني ص ٤٢٤ جـ ١٦.
(٧) انظر تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢١٢ وانظر أيضاً ص ٢٤٢.
(٨) انظر ص ١١٢ من هذا البحث.

والشريف الرضي في عرضه لمجازات القرآن واستعاراته لا يحرمنا من لفتات قيمة حول النظم القرآني وبراعته في اختيارّ الكلمات ووضعها في مكانها اللائق بها.

انظر اليه وهو يقول في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[1] وهذه استعارة، والمعنى أنهم استبدلوا الغي بالرشاد، والكفر بالايمان، فخسرت صفقتهم، ولم تربح تجارتهم، وإنما أطلق سبحانه على أعمالهم إسم التجارة لما جاء في أول الكلام بلفظ الشري تأليفاً لجواهر النظام، وملاحمة بين أعضاء الكلام»[2].

وتراه يتعرض لأسلوب الحذف في ثنايا عرضه للإستعارة يقول في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾[3]، وهذه استعارة، والمراد بها صفة قلوبهم بالمبالغة في حب العجل، فكأنها تشربت حبه فمازجها ممازجة المشروب، وخالطها مخالطة الشيء الملذوذ، وحذف حب العجل لدلالة الكلام عليه، لأن القلوب لا يصح وصفها بتشرب العجل على الحقيقة»[4].

وهو لا ينظر إلى الإستعارة وحدها في بيان جمال الآية بل ينظر إلى الكلمات الأخرى التي تشتمل عليها الأية، يقول في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾[5]: وهذه استعارة، كأنهم إذا أكلوا ما

---

(١) سورة البقرة آية ١٦.
(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي ص ١١٤ تحقيق محمد عبد الغني حسن.
(٣) سورة البقرة آية ٩٣.
(٤) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١١٧.
(٥) سورة البقرة آية ١٧٤.

يوجب العقاب بالنار كان ذلك المأكول مشبهاً بالأكل من النار، وقوله سبحانه: «﴿فِي بُطُونِهِمْ﴾ زيادة معنى، وإن كان كل آكل إنما يأكل في بطنه، وذلك أنه أفظع سماعاً، وأشد إيجاعاً، وليس قول الرجل للآخر: أنك تأكل النار، مثل قوله: انك تدخل النار في بطنك»[1]

والشريف الرضي في عرضه للاستعارات لا ينسى أن يوازن بينها وبين الحقيقة كما فعل الرماني وتابعه أبو هلال يقول في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾[2]، فهذه استعارة كأنهم قالوا: أمطرنا صبراً، وساقنا صبراً، وفي قوله: أفرغ، زيادة فائدة على قوله: أنزل، لأن الافراغ يفيد سعة الشيء وكثرته وانصبابه وسعته»[3]

ويقول أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[4]، وهذه استعارة، والمراد بها المتمكنون في العلم، تشبيهاً برسوخ الشيء الثقيل في الأرض الخوانة، وهو أبلغ من قوله: «والثابتون في العلم»[5].

ويعرض لاسلوب المشاكلة ويسميه المقابلة بين الالفاظ، ويجعله من الاستعارة يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ، وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[6]: وهذه استعارة، لأن حقيقة المكر لا تجوز عليه تعالى والمراد بذلك إنزال العقوبة بهم جزاء على مكرهم وإنما سمى الجزاء على المكر

---

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١١٩.
(٢) سورة البقرة آية ٢٥٠.
(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١٢٠.
(٤) سورة آل عمران آية ٧.
(٥) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١٢٢.
(٦) سورة آل عمران آية ٥٤.

مكراً للمقابلة بين الالفاظ على عادة العرب في ذلك قد استعارها لسانهم، واستعارها بيانهم»[1].

كما يعرض أيضاً لأسلوب الكناية يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[2]: وهذه استعارة وليس المراد بها اليد التي هي الخارجة على الحقيقة، وإنما الكلام الأول كناية عن التقتير، والكلام الآخر كناية عن التبذير»[3].

والشريف الرضيّ في عرضه للاستعارات لم يفرق بينها وبين المجاز المرسل فنراه يقول في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[4] وهذه استعارة، والمراد بذكر اللسان ههنا - والله أعلم - الثناء الجميل الباقي في أعقابهم، والخالف في آبائهم والعرب تقول: جاءني لسان فلان يريد مدحه أو ذمه ولما كان مصدر المدح والذم عن اللسان عبروا عنهما باسم اللسان.

وإنما قال سبحانه: ﴿لِسَانَ صِدْقٍ﴾، إضافة للسان إلى أفضل حالاته، وأشرف متصرفاته، لأن أفضل أحوال اللسان أن يخبر صدقاً، أو يقول حقاً[5]، وواضح أن - استعمال لفظ «اللسان» مكان «الثناء الجميل» من المجاز المرسل الذي علاقته الآلية.

ويجعل الأسلوب الذي اجتمع فيه الطرفان من قبيل الاستعارة، يقول

---

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١٢٣.
(٢) سورة الإسراء آية ٢٩.
(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢٠٠.
(٤) سورة مريم آية ٥٠.
(٥) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢٢٠.

في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [1] وهـذه استعارة، والمراد بها ـ والله علم ـ أنه عاجلهم بالاستئصال والهلاك، فطاحوا كما يطيح الغثاء إذا سالٌ به السيل... والعرب يعبرون عن هلاك القوم بقولهم: سال بهم السيل، فيجوز أن يكون قوله سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً﴾. كناية عن الهلاك، كما كانوا بقولهم: سال بهم السيل عن الهلاك والمعنى: فجعلنا كالغثاء المتطافح في سرعة انجفاله [2]، وهوان فقدانه [3].

ويطلق الاستعارة على ما هو مجاز عقلي فيقول في قوله تعالى ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [4] وهذه استعارة وكان الوجه أن يقال: في عشية مرضية، ولكن المعنى خرج على مخرج قولهم: شعر شاعر، وليل ساهر، إذا شعر في ذلك الشعر وسهر في ذلك الليل، فكأنهما وصفا بما يكون فيهما، لا بما يكون منهما فبان أن تلك العيشة لما كانت بحيث يرضى الانسان فيها حاله جاز أن توصف هي بالرضا فيقال راضية على المعنى الذي أشرنا إليه. وعلى ذلك قول أوس بن حجر:

جـدلت عـلى ليلة سـاهـرة بصحـراء شرج إلى نـاظره [5]

وصف الليلة بصفة الساهر فيها، وظاهر الصفة أنها لها.

ثم يعرض رأياً آخر فيقول: وقال بعضهم: إنما قال تعالى: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ لأنها في معنى: ذات رضى، كما قيل: لابن، وتامر، أي ذو لبن وتمر.

---

(١) سورة المؤمنين آية ٤١.

(٢) الإنجفال: الهرب في إسراع.

(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢٤٢.

(٤) سورة الحاقة آية ٢١.

(٥) جدلت: صرعت، وشرج، وناظرة: اسما مكان بأرض بني أسد.

وكما قالوا: لذي الدرع: دارع، ولذي النبل: نابل، ولصاحب الفرس: فارس وإنما جاءوا به على النسب، ولم يجيئوا به على الفعل، وعلى ذلك قول النابغة الذبياني:

كليني لهم يـا أميمـة نـاصب   وليـل أقـاسيه بطيء الكـواكب

أي: ذي نصب، قال فكأن العيشة أعطيت من النعيم حتى رضيت، فحسن أن يقال: راضية، لأنها بمنزلة الطالب للرضا، كما أن الشهوة بمنزلة الطالب المشتهي»[1].

ومن لفتاته القيمة نحو النظم القرآني عرضه للإستعارة في قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ، فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[2] يقول: وهذه استعارة لأن حقيقة القذف من صفات الأشياء الثقيلة، التي يرجم بها، كالحجارة وغيرها فجعل ـ سبحانه ـ إيراد الحق على الباطل بمنزلة الحجر الثقيل، الذي يرض ما صكه، ويدمغ ما مسه، ولما بدأ تعالى بذكر قذف الحق على الباطل وفي الإستعارة حقها، وأعطاها واجبها، فقال سبحانه: ﴿فَيَدْمَغُهُ﴾ ولم يقل فيذهبه ويبطله لأن الدمغ إنما يكون عن وقوع الأشياء الثقال، وعلى طريق الغلبة والاستعلاء فكأن الحق أصاب دماغ الباطل فأهلكه، والدماغ مقتل، ولذلك قال سبحانه من بعد (فإذا هو زاهق) والزاهق: الهالك[3].

فأنت ترى أن الشريف الرضي لم يقتصر على الإستعارة فقط في بيان جمال الآية بل لاحظ بقية الكلمات فيها.

---

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٢) سورة الأنبياء آية ١٨.
(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢٢٨.

والشريف الرضي يعلن عن رأيه في الميزة البلاغية وأين تكمن وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُواْ الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[1] يقول: وهذه استعارة لأن تبوء الدار هو استيطانها والتمكن فيها، ولا يصح حمل ذلك على حقيقته في الإيمان، فلا بد إذن من حمله على المجاز والاتساع فيكون المعنى أنهم استقروا في الإيمان كاستقرارهم في الأوطان، وهذا من صميم البلاغة، ولباب الفصاحة، وقد زاد اللفظ المستعار ههنا معنى الكلام رونقاً ألا ترى كم بين قولنا: استقروا في الإيمان، وبين قولنا: تبوءوا الإيمان.

وأنا أقول أبداً: إن الألفاظ خدم للمعاني، لأنها تعمل في تحسين معارضها وتنميق مطالعها[2].

هذه هي المحاولات التي قامت بها قضية الإعجاز القرآني نحو نشأة نظرية النظم، وتصور الصورة البيانية.

أما إرساء نظرية النظم، وثراء البلاغة العربية فهذا ما سنعرضه عليك في الفصل الثالث بمشيئة الله

---

(١) سورة الحشر آية ٩.
(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٣٣٠.

الفصل الثالث

نظرية النظم وثراء البلاغة العربية

جاء القرن الخامس الهجري ولا تزال قضية الإعجاز القرآني تملأ على المسلمين حياتهم، وتدفع العلماء إلى الخوض في البيان والبلاغة لإدراك الوجه البلاغي لإعجاز القرآن الكريم.

وكان من أقوى الشخصيات في هذا القرن الإمام عبد القاهر الجرجاني الذي دافع عن قضية الإعجاز دفاعاً مجيداً ومن أجلها استطاع أن يقيم نظرية النظم ويثبت أركانها.

ولكي نعرف جهوده وما أسداه لعلوم البلاغة من فضل، لا بد أن نعرض لعالمين كانا يعاصرانه: أحدهما ابن رشيق والثاني ابن سنان الخفاجي.

أما أبو[1] علي الحسن بن رشيق، القيرواني، الأزدي المتوفي سنة ٤٥٦ للهجرة فقد الف كتابه «العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده» استهله ببيان الحافز له على تأليفه وذلك أنه وجد الشعر أكبر علوم العرب، وأوفر حظوظ الأدب.... ووجد الناس مختلفين فيه، متخلفين عن كثير منه: يقدمون ويؤخرون، ويقلون ويكثرون، قد بوَّبوه أبواباً مبهمة، ولقبوه

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٣٦٦ جـ ١.

ألقاباً متهمة، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة. . فجمع أحسن ما قاله كل واحد منهم وضمنه هذا الكتاب»[1].

ثم بدأ الحديث في فضل الشعر، والكلام نوعان: منظوم، ومنثور، والمنظوم أفضل والنثر سابق، ولكل منهما ثلاث طبقات: جيدة، ومتوسطة، ورديئة.

ولا يغض من قيمة المنظوم مجيء القرآن منثوراً، لأن الله تعالى إنما بعث رسوله أمياً غير شاعر إلى قوم يعلمون منه حقيقة ذلك، حين استوت الفصاحة، واشتهرت البلاغة آية للنبوة، وحجة على الخلق، وإعجازاً للمتعاطين، وجعله منثوراً ليكون أظهر برهاناً لفضله على الشعر الذي من عادة صاحبه أن يكون قادراً على ما يحبه من الكلام، تحدى جميع الناس من شاعر وغيره بعمل مثله فأعجزهم ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرَاً﴾[2] فكما أن القرآن أعجز الشعراء وليس بشعر، كذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة، والمترسلين وليس بترسل، وإعجازه الشعراء أشد برهاناً، ألا ترى كيف نسبوا النبي ﷺ إلى الشعر لما غلبوا وتبين عجزهم؟ فقالوا: هو شاعر، لما في قلوبهم من هيبة الشعر وفخامته، وأنه يقع منه ما لا يلحق، والمنثور ليس كذلك»[3].

والشعر مع ذلك سمعه النبي ﷺ والصحابة، وظل يجري على ألسنة الخلفاء والقضاة والفقهاء، إذن لا مجال للقول بأن الشعر حرام أو

(١) العمدة ص ١٦ جـ ٢.
(٢) سورة الإسراء آية ٨٨.
(٣) انظر العمدة ص ١٩ - ٢١ جـ ١.

مكروه[1]. ثم تحدث عمن رفعه الشعر، وعمن وضعه[2] ومن قضى له، ومن قضى عليه[3]، وعن شفاعات الشعراء وتحريضهم[4]، واحتماء القبائل بشعرائها[5]، وذكر ارتباط الشعر بحياة العرب الاجتماعية[6]، كما تعرض لموقف النقاد من الشعراء[7] ثم تحدث عن التكسب[8] به وأول من فعل هذا، وكيف تنقل الشعر في القبائل العربية[9] واستطرد يتحدث عن القدماء والمحدثين من الشعراء وآراء النقاد فيهم[10]، ثم قسم الشعراء إلى أربع طبقات: جاهلي قديم، ومخضرم، وهو الذي أدرك الجاهلية والإسلام، وإسلامي، ومحدث ثم صار المحدثون طبقات: أولى وثانية على التدريج، وهكذا في الهبوط إلى عصره[11]، ثم تكلم عن حد الشعر[12] وبنيته مستفيداً من كل ما كتبه السابقون ثم سارع وفتح باباً[13] للفظ والمعنى كشف فيه عن الارتباط بينهما وقال: «اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم: يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه.... وكذلك ان ضعف المعنى واختل بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظ ثم

---

(1) المرجع السابق ص ٢٧ - ٤٠ جـ ١.
(2) المرجع السابق ص ٤٠ - ٥٢ جـ ١.
(3) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٦ جـ ١.
(4) المرجع السابق ص ٥٦ - ٦٤ جـ ١.
(5) المرجع السابق ص ٦٥ - ٦٧ جـ ١.
(6) المرجع السابق ص ٦٧ - ٦٩ جـ ١.
(7) المرجع السابق ص ٧٦ - ٨٠ جـ ١.
(8) المرجع السابق ص ٨٠ - ٨٦ جـ ١.
(9) المرجع السابق ص ٨٦ - ٩٠ جـ ١.
(10) المرجع السابق ص ٩٠ - ١١٣ جـ ١.
(11) المرجع السابق ص ١١٣ - ١١٩ جـ ١.
(12) المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٣ جـ ١.
(13) المرجع السابق ص ١٢٤ - ١٢٨ جـ ١.

يقول: «ولا تجد معنى يختل إلا من جهة اللفظ، وجريه فيه على غير الواجب... فان اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه، وإن كان حسن الطلاوة في السمع... وكذلك إن اختل اللفظ جملة، وتلاشى لم يصح له معنى، لأنا لا نجد روحاً في غير جسم ألبتة» وواضح أنه لم يحاول الانتفاع بما كتبه الخطابي، ولا بما رآه القاضي عبد الجبار بل ظل في فلك الجاحظ وما قاله من أن اللفظ الشريف للمعنى الشريف والخسيس للخسيس.

ثم ذكر آراء النقاد في اللفظ والمعنى، فمنهم من يؤثر اللفظ على المعنى فيجعله غايته ووكده، وهم فرق: قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته، على مذهب العرب من غير تصنع، وفرقة أصحاب جلبة وقعقعة بلا طائل معنى، ومنهم من ذهب إلى سهولة اللفظ فعنى بها، واغتفر له فيها الركاكة واللين المفرط.

ومن النقاد والشعراء من يؤثر المعنى على اللفظ فيطلب صحته، ولا يبالي حيث وقع من هجنة اللفظ وقبحه وخشونته.

ثم يذكر أن أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى وهم يحتجون بقول العلماء: أللفظ أغلى من المعنى ثمناً، وأعظم قيمة، وأعز مطلباً، فإن المعاني موجودة في طباع الناس، يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكن العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف، ثم يعرض لأقوال أخرى في تفضيل اللفظ وهو بعمله هذا يكشف لنا عن دولة اللفظ وكيف سيطرت على أذهان الناس في عصره الأمر الذي اشتكى منه الإمام عبد القاهر وهاجمه هجوماً مراً.

ويختم هذا الباب برسم منهج للشعراء يقول: «وللشعراء ألفاظ معروفة، وأمثلة مألوفة، لا ينبغي للشاعر أن يعدوها، ولا أن يستعمل

غيرها، كما أن الكتاب اصطلحوا على ألفاظ بأعيانها سموها الكتابية لا يتجاوزونها إلى سواها، إلا أن يريد شاعر أن يتظرف باستعمال لفظ أعجمي فيستعمله في الندرة، وعلى سبيل الخطرة كما فعل الأعشى قديماً، وأبو نواس حديثاً، فلا بأس بذلك، والفلسفة وجر الأخبار باب آخر غير الشعر، فان وقع فيه شيء منها فبقدر، ولا يجب أن يجعلا نصب العين فيكون متكأً واستراحة، وإنما الشعر ما أطرب، وهز النفوس، وحرك الطباع، فهذا هو باب الشعر الذي وضع له، وبني عليه، لا ما سواه».

ثم انتقل إلى الحديث عن «المطبوع والمصنوع في الشعر»[1] و «الأوزان والقوافي[2] والبحور وأجزائها وألقابها وما يدخل فيها من زحاف كما تحدث عن القوافي وألقابها وعيوبها وفرق ما بين الرجز والقصيد، وفرق ما بين المطيل والموجز، والبديهة والإرتجال[3]، والصفات التي يجب أن يتحلى بها الشاعر[4] كما يعرض لعمل الشعر وشحذ القريحة[5] له، ويتحدث عن المقاطع والمطالع[6] وعن المبدأ والخروج[7]، والنهاية متحدثاً عن منزلة هذه الأمور الثلاثة حتى يصل إلى البلاغة»[8] فيعقد لها باباً يحشد فيه ما جاء في البيان والتبيين للجاحظ كما يذكر أقوال العلماء فيها من بعد الجاحظ ومن قبله ثم يفتح باباً للإيجاز[9] ينقل فيه عن الرماني كما ينقل عن آخرين

(١) العمدة ص ١٢٩ ـ ١٣٤ جـ ١.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ ـ ١٨٩ جـ ١.
(٣) العمدة ص ١٨٩ ـ ١٩٦ جـ ١.
(٤) العمدة ص ١٩٦ ـ ٢٠٤ جـ ١.
(٥) العمدة ص ٢٠٤ ـ ٢١٥ جـ ١.
(٦) العمدة ٢١٥ ـ ٢١٧ جـ ١.
(٧) العمدة ص ٢١٧ ـ ٢٤١ جـ ١.
(٨) العمدة ص ٢٤١ ـ ٢٥٠ جـ ١.
(٩) العمدة ص ٢٥٠ ـ ٢٥٤ جـ ١.

يسمون أنواع الرماني بأسماء، فيسمون إيجاز الحذف «الإكتفاء» ولا يعد من الإيجاز قول الرسول ﷺ: «كفى بالسيف شا «يريد» شاهداً» فقد حكاه قوم منهم عبد الكريم، ويرى أن هذا ليس مما ذكروا في شيء، لأن الرسول عليه السلام إنما قطع الكلمة وأمسك عن تمامها لئلا تصير حكماً، ودليل ذلك أنه قال: «لولا أن يتتابع فيه الغيران والسكران» فهذا وجه الكلمة.

والحذف كما يـراه في كلام العرب كثير لحب الإستخفاف، وأحياناً يكون للضرورة ثم تكلم عن «البيان»[1] نقل فيه عن الرماني وأشار إلى كتاب البيان والتبيين للجاحظ وعرض «للنظم»[2] واعتمد فيه على الجاحظ وذكر إشاراته التي عرضنا لها فيما مضى من البحث ثم ذكر أشياء تسبب النظم أو تزيد فيه، مثل مزاوجة الألفاظ التي يذكر عنها أن الناس مختلفون فيها: فمنهم من يجعل الكلمة وأختها، وأكثر ما يقع ذلك في ألفاظ الكتاب، ومنهم من يقابل لفظتين بلفظتين.

ثم ذكر عيوب النظم وعد منها التقديم والتأخير لغير داع بلاغي وكذلك استعمال الغرائب والشذوذ التي يقل مثلها في الكلام.

ثم يذكر رأيه في القصيدة العربية فيقول: «ومن الناس من يستحسن الشعر مبيناً بعضه على بعض، وأنا استحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير، إلا في مواضع معروفة، مثل الحكايات وما شاكلها».

وينتقل إلى الحديث عن «المخترع والبديع»[3] في الشعر، والاختراع عنده: خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط،

(١) العمدة ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧ جـ ١.
(٢) العمدة ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢ جـ ١.
(٣) العمدة ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥ جـ ١.

والإبداع: إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف، والذي لم تجر العادة بمثله... فصار الاختراع للمعنى، والإبداع للفظ، والبديع ضروب كثيرة وأنواع مختلفة، وابن المعتز هو أول من جمع البديع، وألف فيه كتاباً ويستهل فنونه بالمجاز[1] الذي قال عنه: إن العرب كثيراً ما تستعمله وتعده من مفاخر كلامها، فانه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات وينقل حد ابن قتيبة له وأيضاً بعض حديثه عن الفرق بينه وبين الكذب والمجاز عنده في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعاً في القلوب والأسماع.

ثم يذكر أن البلاغيين خصوا به باباً بعينه، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب، كما قال جرير بن عطية:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

أراد المطر لقربه من السماء، ويجوز أن تريد بالسماء السحاب، لأن كل ما أظلّك فهو سماء، وقال «رعيناه» والمطر لا يرعى، ولكن أراد النبت الذي يكون عنه، فهذا كله مجاز، وكذلك قول العتابي:

يا ليلة لي بجوارين ساهرة حتى تكلم في الصبح العصافير

فجعل الليلة ساهرة على المجاز، وإنما يسهر فيها، وجعل للعصافير كلاماً ولا كلام لها على الحقيقة.

فواضح أن البيت الأول من المجاز المرسل والثاني من المجاز العقلي، كما أدخل فيه أمثلة من الإستعارة والتشبيه والكناية، ومعلوم أن البلاغيين بعده أخرجوا التشبيه من دائرة المجاز ما عدا ابن الأثير.

(١) العمدة ص ٢٦٥ - ٢٦٨ جـ ١.

ويعقد باباً للإستعارة[1] يتحدث فيه عن منزلتها بين أبواب البديع ثم يقول: «والناس مختلفون فيها: منهم من يستعير للشيء ما ليس منه ولا إليه كقول لبيد:

وغـداة ريـح قـد وزعت وقـرة إذا أصبحت بيد الشمال زمامها

فاستعار لريح الشمال يداً، وللغداة زماماً، وجعل زمام الغداة ليد الشمال إذ كانت الغالبة عليها، وليست اليد من الشمال، ولا الزمام من الغداة، ومنهم من يخرجها مخرج التشبيه كما قال ذو الرمة:

أقامت به حتى ذوى العود والتوى وسـاق الثوبا في ملاءتـه الفجر

فاستعار للفجر ملاءة وأخرج لفظة مخرج التشبيه... وكان أبو عمرو بن العلاء لا يرى أن لأحد مثل هذه العبارة، ويقول: ألا ترى كيف صير له ملاءة ولا ملاءة له وإنما استعار له هذه اللفظة؟

وواضح أنه يقصد بالمثال الأول الإستعارة المكنية وبالثاني الإستعارة التصريحية ثم يذكر حدوداً مختلفة للإستعارة ينقلها عن علي بن عبد العزيز الجرجاني وابن وكيع وابن جنى والرماني وينقل عن الأخير أنه لا بد أن تكون الإستعارة أبلغ من الحقيقة ثم مثل لها بأمثلة من الشعر والقرآن الكريم كما ذكر المعيب منها على طريقة ابن المعتز ويرى أن التمثيل والإستعارة من التشبيه إلا أنهما بغير أداته وعلى غير أسلوبه ثم ينتقل إلى التمثيل[2] وهو عنده ضرب من الإستعارة ويقول إن بعضهم يسميه المماثلة وهو أما يقصد أبا هلال أو خاله أبا أحمد العسكري اللذين سمياه بهذا الاسم ويعقبه بالكلام عن المثل السائر[3] ومعروف أن البلاغيين المتأخرين

---

(1) العمدة ص ٢٦٨ - ٢٧٧ جـ ١.
(2) العمدة ص ٢٧٧ - ٢٨٠ جـ ١ وانظر أسرار البلاغة ص ٨٤.
(3) العمدة ص ٢٨٠ - ٢٨٦ جـ ١.

يدخلونه في التمثيل أو في الإستعارة التمثيلية.

ويعرض للتشبيه[1] ويحده بقوله: «التشبيه: صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه، ولذا تراه لا يعجبه قول قدامة: إن أفضل التشبيه ما وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد ثم يقسم التشبيه مستمداً من الرماني والسابقين، ويشير إلى التشبيه المحذوف الأداة ويذكر التشبيه بين الضدين والمختلفين ويمثل له.

ثم يختم باب التشبيه كما هي العادة بأنه موجود في الشعر وفي كتاب الله وكلام النبي ﷺ.

ويصل إلى باب الإشارة[2] وهي عنده من غرائب الشعر وملحه، وبلاغته عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز، والحاذق الماهر وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه ومن أنواعها التعريض والتلويح والكناية والتمثيل، والرمز والتورية ومن الإشارات عنده اللمحة واللغز واللحن والتعمية والحذف، والتفخيم والإيماء وأفرد التتبيع[3] عن الإشارة مع أنه كما يقول من أنواعها.

ويفتح باباً للتجنيس[4] وهو عنده على ضروب كثيرة: منها المماثلة، وهي: أن تكون اللفظة واحدة باختلاف المعنى ومن أمثلتها قول الأودي:

وأقطع الهوجل مستأنساً   بهوجل عيرانة عيطموس

(١) العمدة ص ٢٨٦ - ٣٠٢ جـ ١.
(٢) العمدة ص ٣٠٢ - ٣١٣ جـ ١.
(٣) العمدة ص ٣١٣ - ٣٢١ جـ ١.
(٤) العمدة ص ٣٢١ - ٣٣٢ جـ ١.

ويشير إلى أن «قدامة» أنشد هذا البيت على أنه طباق وسائر الناس يخالفونه في هذا المذهب.

ويعرف التجنيس المحقق بقوله: ما اتفقت فيه الحروف دون الوزن، رجع إلى الإشتقاق أو لم يرجع، ويذكر أن علي بن عبد العزيز الجرجاني يسميه «المستوفي» ويمثل له بقول أحد بني عبس:

وذلكم أن ذلك الجار حالفكم   وأن أنفكم لا يعرف الأنفا

ويقول: فاتفقت الأنف مع الأنف في جميع حروفها دون البناء، ورجعا إلى أصل واحد هذا عند قدامة أفضل تجنيس وقع «ومثله في الإشتقاق قول جرير والجرجاني يسميه التجنيس المطلق، قال: وهو أشهر أوصافه:

ومازال معقولاً عقال عن الندى   وما زال محبوساً عن الخير حابس

وقال جرير أيضاً، وفيه المضارعة والمماثلة والإشتقاق، وأنشد، إبن المعتز:

تقاعس حتى فاته المجد فقعس   وأعيا بنو أعيا وضل المضلل

ثم يذكر تجنيس المضارعة وهو عنده على ضروب كثيرة: منها أن تزيد الحروف وتنقص نحو قول أبي تمام:

يمدون عن أيد عواص عواصم

ويشير إلى أن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني يسميه «التجنيس الناقص» ومنها أن تتقدم الحروف وتتأخر كقول الطائي:

بيض الصفائح، لا سود الصحائف في   متونهن جلاء الشك والريب

وهذا النوع يسميه الرماني المشاكلة، وهي عنده على ضروب: هذا أحدها، وهي المشاكلة في اللفظ خاصة.

ومن المضارعة بالتصحيف ونقص الحروف قول بعضهم:

فـان حـلوا فـليس لهـم مـقـر   وإن رحـلوا فـليس لهـم مـفـر

ويشترط فيه أن يكون فيها تناسب من الخط.

وقد يعد قوم من المضارعة ما ناسب اللفظة في الخط فقط، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1] ويقول: وهي مضارعة بعيدة لا يجب أن يعد مثلها»

ثم يعرض أمثلة للتجنيس كثيرة موضحاً فيها موضع التجنيس ورأيه فيه وينتهي مع هذا الباب القيم ببيان الصلة بين التجنيس والطباق فيقول: وإذا دخل التجنيس نفي عد طباقاً، وكذلك الطباق يصير بالنفي تجنيساً»

والترديد[2] عنده: نوع من المجانسة ولكنه أفرد له بابا خاصاً بدأه بذكر حده وهو: أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنى، ثم يردها بعينها متعلقة بمعنى آخر: في البيت نفسه أو في قسم منه ومثل له بقول زهير:

من يلق يوماً عـلى علاتـه هرمـاً   يلق السماحة منه والندى خلقـا

وقال: «فعلق «يلق» بهرم، ثم علقها بالسماحة» ثم ساق له بقية الأمثلة.

ثم تحدث عن التصدير[3] وعرفه بقوله: وهو: أن يرد إعجاز الكلام على صدوره، فيدل بعضه على بعض، ويسهل استخراج قوافي الشعر إذا كان كذلك وتقتضيها الصنعة.

ثم أشار إلى منزلته في التعبير فذكر أنه يكسب البيت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقاً وديباجة، ويزيده مائية وطلاوة ثم سرد الأقسام الثلاثة التي ذكرها ابن المعتز، وفرق بينه وبين الترديد وقال: «والتصدير قريب من

(١) سورة الكهف آية ١٠٤.
(٢) العمدة ٣٣٣ ـ ٣٣٥ جـ ١.
(٣) العمدة ص ٣ ـ ٥ جـ ٢.

الترديد، والفرق بينهما أن التصدير مخصوص بالقوافي ترد على الصدور، فلا تجد تصديراً إلا كذلك حيث وقع من كتب المؤلفين، وإن لم يذكروا فيه فرقاً، والترديد يقع في أضعاف البيت» ثم ساق الأمثلة، وناقش عبد الكريم في تسميته نوعاً من التصدير بالمضادة وأنشد للفرزدق:

أصدر همومك لا تغلبك واردها   فكل واردة يوماً لها صدر

وقد مثل عبد الكريم بهذا البيت للطباق أيضاً.

ويقاربه من كلام المحدثين قول ابن الرومي:

ريحانهم ذهب على درر   وشرابهم درر على ذهب

والكتّاب يسمون هذا النوع التبديل.

ويتكلم عن المطابقة[1] ويذكر انها عند جميع الناس: جمعك بين الضدين في الكلام أو بيت شعر ويشير إلى مخالفة قدامة لهذا الإجماع باطلاقه المطابقة على نوع من الجناس كما تقدم واطلاقه التكافؤ على المطابقة عند جميع الناس، ونقل تعريف الخليل بن أحمد والأصمعي لها وكذلك تعريف الرماني ويختاره ويرد جميع الأقوال اليه ثم يسوق لها الأمثلة ومنها قول الرسول ﷺ في بعض خطبه: «فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشبيبة قبل الكبر، ومن الحياة قبل الممات، فوالذي نفس محمد بيده ما بعد الموت من مستعتب، وما بعد الدنيا دار إلا الجنة أو النار.

ويقول: فهذا هو المعجز الذي لا تكلف فيه ولا مطمع في الإتيان بمثله.

---

(1) العمدة ص ٥ - ١٢ جـ ٢.

ومنها قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الحَرُورُ، وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلَا الأَمْوَاتُ﴾[1].

ثم أشار إلى أن كثيراً من الناس يغلطون في هذا الباب ومن ذلك الجمال والقبح كقول بعض المحدثين:

وجهه غاية الجمال، ولكن فعله غاية لكل قبيح

وليس ضده، وإنما ضده الدمامة، والقبح ضده الحسن، ثم ذكر بقية الشواهد على ذلك.

ثم تحدث عن سبب اختلاط[2] التجنيس بالمطابقة ووضح أنه ناشيء من استعمال الأضداد: كقولهم: «جلل» بمعنى صغير، و «جلل» بمعنى كبير، فإن باطنه مطابقة، وإن كان ظاهرة تجنيساً، وكذلك طباق السلب كقول البحتري:

يقيض لي من حيث لا أعلم الهوى ويسري إليَّ الشوق من حيث أعلم

فهذا مجانس في ظاهره، وهو في باطنه مطابق، لأن قوله «لا أعلم» كقوله أجهل ثم ساق بقية الأمثلة.

وتأتي المقابلة[3] ويعرفها بما اتضح عنده مما لم يسبق إليه يقول: هي مواجهة اللفظ بما يستحقه في الحكم ويذكر أنها بين التقسيم والطباق، وهي تتصرف في أنواع كثيرة، وأصلها ترتيب الكلام على ما يجب، فيعطي أول الكلام ما يليق به أولاً، وآخره ما يليق به آخراً، ويأتي في الموافق بما يوافقه، وفي المخالف بما يخالفه، وأكثر ما تجيء المقابلة في الأضداد، فإذا

(١) سورة فاطر آية ١٩ ـ ٢٢.
(٢) العمدة ص ١٢ ـ ١٥ جـ ٢.
(٣) العمدة ص ١٥ ـ ٢٠ جـ ٢.

جاوز الطباق ضدين كان مقابلة ثم يسوق الشواهد ويناقشها كما يذكر المعيب منها.

ثم يذكر أن من المقابلة ما ليس مخالفاً ولا موافقاً كما شرطوا إلا في الوزن والازدواج فقط فيسمى حينئذ موازنة نحو قول النابغة:

أخلاق مجد تجلت ما لها خطر ... في البأس والجود بين الحلم والخير

ثم يذكر التقسيم[1] ويشير إلى اختلاف الناس فيه: فبعضهم يرى أنه استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به، كقول بشار يصف هزيمة:

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه ... ويدرك من نجى الفرار مثالبه
فراح فريق في الأسارى، ومثله ... قتيل، ومثل لاذ بالبحر هاربه

ويقول: فالبيت الأول قسمان: إما موت، وإما حياة تورث عاراً ومثلبة، والبيت الثاني ثلاثة أقسام: أسير، وقتيل، وهارب، فاستقصى جميع الأقسام، ولا يوجد في ذكر الهزيمة زيادة على ما ذكر، ثم ساق الشواهد له على هذا النحو.

ثم قال: ومن أنواع التقسيم التقطيع، أنشد الجرجاني للنابغة:

ولله عينا من رأى أهل قبة ... أضر لمن عادى وأكثر نافعا
وأعظم أحلاماً وأكبر سيدا ... وأفضل مشفوعاً اليه وشافعا

وسماه قوم ـ منهم عبد الكريم ـ التفصيل.

إلى أن قال: «وإذا كان تقطيع الأجزاء مسجوعاً أو شبيهاً بالمسجوع فذلك هو الترصيع عند قدامة، وقد فضله وأطنب في وصفه أطناباً عظيماً..» وساق الأمثلة، ثم أشار إلى أن للقدماء من هذا النوع، إلا أنهم لا يكثرون منه كراهة التكلف، ولكن المولدين أدخلوا فيه أشياء عدوها

---
(١) العمدة ص ٢٠ ـ ٢١ جـ ٢.

تقطيعاً وتقسيماً إلى أن جاء أبو الطيب فزاد وتباغض ويتحدث عن التسهيم[1] ويذكر أن قدامة يسميه التوشيح، وأن علي بن هارون المنجم هو الذي سماه «تسهيماً»، وأما ابن وكيع فسماه المطمع، ويقول: أنه أنواع: منه ما يشبه المقابلة وهو الذي اختاره الحاتمي، نحو قول جنوب أخت عمرو ذي الكلب:

فأقسم يا عمرو لو نبهاك إذا نبها منك داء عضالا
إذا نبها ليث عريسة .مفيتاً مفيداً نفوساً ومالا
فكنت النهار به شمسه وكنت دجى الليل فيه الهلالا

وقال: أردت قولها «مفيتاً، نفوساً، ومفيداً مالا» فقابلت مفيتاً بالنفوس ومفيداً بالمال، وكذلك قولها في البيت الأخير لما ذكرت النهار جعلته شمساً، ولما ذكرت الليل جعلته هلالا لمكان القافية، ولو كانت رائية لجعلته قمراً ثم ذكر أن سر الصنعة في هذا الباب أن يكون معنى البيت مقتفياً قافيته، وشاهداً بها دالاً عليها كالذي اختاره قدامة للراعي، وهو قوله:

وإن وزن الحصى فوزنت قومي وجدت حصى ضريبتهم رزيناً

فهذا النوع الثاني هو أجود من الأول للطف موقعه.

أما النوع الثالث عنده فهو شبيه بالتصدير، وهو دون صاحبيه، إلا أن قدامة لم يجعل بينهما فرقاً... وأنشد للعباس بن مرداس:

هم سودوا هجنا وكل قبيلة يبين عن أحسابها من يسودها

وقال نصيب الأكبر مولى بني مروان:

وقد أيقنت أن ستبين ليلى وتحجب عنك أن نفع اليقين

---

(١) العمدة ص ٣١ - ٣٤ جـ ٢.

ثم يقول: «وإن تأملت قوافي ما هذه سبيله لم تجد له من لطف الموقع ما لقافية الراعي، وإنما اختير هذا النوع على ما ناسبَ المقابلة والتصدير لأن كل واحد منهما مدلول عليه من جهة اللفظ: أما بالترتيب، وإما باشتراك المجانسة، والقافية في بيت الراعي دالة على نفسها بالمعنى وحده، فصار استخراجها أعجب وأغرب، وتمكنها أشد وأوكد» ثم ساق الأمثلة وفي النهاية بين مأخذ التسهيم، والتوشيح، والمطمع من اللغة، وذكر أن بعض الناس يقول: ان التوشيح بالجيم.

ثم تحدث عن التفسير[1] فعرفه بقوله: وهو أن يستوفي الشاعر شرح ما ابتدأ به مجملاً، وقل ما يجيء هذا إلا في أكثر من بيت واحد ومثل له بما اختاره قدامة ثم ساق الأمثلة. وذكر الإستطراد[2] وعرفه بقوله: وهو أن يرى الشاعر أنه في وصف شيء وهو إنما يريد غيره، فإن قطع أو رجع إلى ما كان فيه فذلك استطراد، وإن تمادى فذلك خروج وأكثر الناس يسمى الجميع استطراداً، والصواب ما بينته...

ثم يسوق الشواهد، ويناقش الحاتمي في تسميته الخروج استطراداً يقول: قال الحاتمي: وقد يقع من هذا الإستطراد ما يخرج به من ذم إلى مدح كقول زهير:

إن البخيـــل ملوم حيث كـــان ولكن الجواد على عـلاته هرم[3]

فسمى الخروج استطراداً كما تراه اتساعاً

ثم أشار إلى أن من الإستطراد نوعاً يسمى الإدماج ومثل له.

---

(١) العمدة ص ٣٥ - ٣٩ جـ ٢.
(٢) العمدة ص ٣٩ - ٤٢ جـ ٢.
(٣) على علاته: أي على كل حال.

ويذكر التفريع[1] وهو من الإستطراد كالتدريج من التقسيم، وذلك أن يقصد الشاعر وصفاً ما ثم يفرع منه وصفاً آخر يزيد الموصوف توكيداً، نحو قول كميت:

أحلامكم لسقام الجهل شافية كما دماؤكم يشفى بها الكلب

قال: فوصف شيئاً ثم فرع شيئاً آخر لتشبيه شفاء هذا بشفاء هذا، ثم قال: وحق التفريع أن يكون الآخر من الموصوفين زائداً على الأول درجة: في الحسن إن قصد المدح، وفي القبح إن قصد الذم ثم ساق الأمثلة.

وتحدث عن الإلتفات[2] وذكر أنه «الإعتراض» عند قوم، وسماه آخرون الإستدراك حكاه قدامة كما أشار إلى أن ابن المعتز جعل للإعتراض باباً على حدته بعد باب الإلتفات، وسائر الناس يجمع بينهما، ثم مضى يذكر ما قاله قدامة وابن المعتز فيه.

وعرض للإستثناء[3] وتابع أبا هلال في تسميته وأشار إلى أن ابن المعتز يسميه توكيد المدح بما يشبه الذم ثم ساق له الأمثلة ونبه على أن الإستثناء ليس على ما رتبه النحويون فتطلبه بحروف الإستثناء المعروفة، وإنما سمي اصطلاحاً وتقريباً، سماه هؤلاء المحدثون نحو الحاتمي وأصحابه ولم يسم حقيقة، ثم نبه على أن أصحاب التأليف عدوا من هذا الباب ما ليس منه.

وذكر التتميم وهو عنده التمام أيضاً، وأشار إلى أن بعضهم يسمي ضرباً منه احتراساً واحتياطاً.

ومعنى التتميم[4] عنده: أن يحاول الشاعر معنى، فلا يدع شيئاً يتم به

(١) العمدة ٤٢ - ٤٤ جـ ٢.
(٢) العمدة ص ٤٥ - ٤٧ جـ ٢.
(٣) العمدة ص ٤٨ - ٥٠ جـ ٢.
(٤) العمدة ص ٥٠ - ٥٢ جـ ٢.

حسنه إلا أورده وأتى به: أما مبالغة، وأما احتياطاً من التقصير ثم ذكر بيت طرفة:

فسقى ديارك غير مفسدها   صوب الربيع وديمة تهمى

وقال: لأن قوله: غير مفسدها: تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة المطر.

ثم ساق بقية الأمثلة قرآناً وشعراً.

وتحدث عن المبالغة[1] وهي عنده ضروب كثيرة، وأشار إلى اختلاف الناس فيها: فمنهم من يؤثرها ويقول بها، ويراها الغاية القصوى في الجودة، ومنهم من يعيبها وينكرها، ويراها عيباً وهجنة في الكلام، ويبدو أنه اختار مذهب الوسط قال: ولو بطلت المبالغة كلها وعيبت لبطل التشبيه، وعيبت الإستعارة، إلى كثير من محاسن الكلام»

ويرى أن التتميم إذا طلبت حقيقته كان ضرباً من المبالغة وكذلك ما يسميه الناس حشوا وكذلك الإيغال، ثم أشار إلى الغلو في باب المبالغة، مع أنه سيفرد له باباً ثم ساق الأمثلة للمبالغة من الشعر والقرآن الكريم.

وانتقل إلى الإيغال[2] وهو عنده ضرب من المبالغة، كما أسلفنا، ويرى أنه في القوافي خاصة لا يعدوها، ويذكر أن الحاتمي وأصحابه يسمونه التبليغ، وهو تفعيل من بلوغ الغاية، ثم قال: ومن هذا نوع يسمى الإستظهار، وهو قول ابن المعتز لابن طباطبا العلوي أو غيره:

فأنتم بنو بنته دوننا   ونحن بنو عمه المسلم

فقوله: «المسلم» استظهار، لأن العلوية من بني عم النبي ﷺ أيضا

(١) العمدة ص ٥٣ - ٥٦ جـ ٢.
(٢) العمدة ص ٥٧ - ٦٠ جـ ٢.

أعني أبا طالب ومات جاهلياً، فكأن ابن المعتز أشار بحذقه إلى ميراث الخلافة.

ثم فرق بين الإيغال والتتميم قال: «وليس بين الإيغال والتتميم كبير فرق، إلا أن هذا في القافية لا يعدوها، وذلك في حشو البيت» ثم أشار إلى مأخذ الإيغال من اللغة.

وأما الغلو فقد قال عنه في باب المبالغة: «فأما الغلو فهو الذي ينكره من ينكر المبالغة من سائر أنواعها ويقع فيه الإختلاف»[1] ويذكر أن من أسمائه أيضاً الإغراق والإفراط ويرد على من يرى أن فضيلة الشاعر إنما هي في معرفته بوجوه الإغراق والغلو ويقول: «ولا أرى ذلك إلا محالا، لمخالفته الحقيقة، وخروجه عن الواجب والمتعارف... وقد قال الحذاق: خير الكلام الحقائق، فان لم يكن فما قاربها وناسبها ويرى أن أصح الكلام ما قام عليه الدليل، وثبت فيه الشاهد من كتاب الله تعالى، ويقول ونحن نجده قد قرن الغلو فيه بالخروج عن الحق، فقال جل من قائل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾[2] ثم ذكر تعريف قدامة للغلو، كما نقل قول الجرجاني في كتاب الوساطة وكذلك قول الحاتمي ثم ساق الأمثلة ونبه على مأخذ الغلو من اللغة[3].

ثم انتقل إلى ما سماه ابن المعتز تجاهل العارف ولقبه بلقب التشكك[4] وقال عنه: «وهو من ملح الشعر وطرف الكلام، وله في النفس حلاوة وحسن موقع، بخلاف ما للغلو والإغراق، وفائدته الدلالة على

---

(١) العمدة ص ٥٥ جـ ٢.
(٢) سورة المائدة آية ٧٧.
(٣) العمدة ص ٦٠ - ٦٥ جـ ٢.
(٤) العمدة ص ٦٦ - ٦٨ جـ ٢.

قرب الشبهين حتى لا يفرق بينهما، ولا يميز أحدهما من الآخر، وذلك نحو قول زهير:

وما أدري وسوف أخال أدري أقوم آل حصن أم نساء

فقد أظهر أنه لم يعلم أنهم رجال أم نساء، وهذا أملح من أن يقال: هم نساء، وأقرب إلى التصديق، ولهذه العلة اختاروه» ثم ساق بقية الأمثلة.

ثم تحدث عن الحشو وفضول[1] الكلام وأشار إلى أن قوماً يسمونه «الإتكاء» وعرفه بقوله: وذلك أن يكون في داخل البيت من الشعر لفظ لا يفيد معنى، وإنما أدخله الشاعر لإقامة الوزن، فان كان ذاك في القافية فهو استدعاء، وقد يأتي في حشو البيت ما هو زيادة حسنة وتقوية لمعناه: كالذي تقدم من التتميم، والإلتفات، والإستثناء وغير ذلك، مما ذكرته آنفاً ثم ساق أمثلة تنطبق على الإحتراس وما إليه ثم قال: «فما كان هكذا فهو الجيد، وليس محشو إلا على المجاز.. وإنما يطلق الحشو على ما قدمت ذكره مما لا فائدة فيه، ثم ذكر أن من الناس من يسمي الحشو المفيد «ارتفاداً».

ثم قال: «ومما يكثر به حشو الكلام» أضحى، وبات وظل، وغدا، وقد، ويوما، وأشباهها، وذكر أن من الحشو نوعاً سماه قدامة «التفصيل» - بالفاء - وزعم قوم أنه بالعين كأنهم يجعلونه اعوجاجاً من قولهم: ناب أعصل، وجعله آخرون بالعين وضاد معجمة، كأن عندهم من: تعضل الولد، إذا عسر خروجه واعترض في الرحم ويرجح تسميته بالتفصيل لأن ظاهر البيت الذي أنشده قدامة يدل على أنه التفصيل - بالفاء - وهو قول دريد ابن الصمة:

---

(١) العمدة ص ٦٩ - ٧٢ جـ ٢.

وبلغ نميراً ـ ان عرضت ـ ابن عامر وأي أخ في النـائبـات وطـالب

ثم وصل إلى الإستدعاء[1] وحده بقوله: وهو ألا يكون للقافية فائدة الا كونها قافية فقط، فتخلو حينئذٍ من المعنى وساق له الأمثلة وعابها.

وعرض للتكرار[2] ووضح أن له مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها ويرى أن أكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل، وإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً فذلك الخذلان بعينه، ولا يجب للشاعر أن يكرر إسماً إلا على جهة التشوق والإستعذاب، إذا كان في تغزل أو نسيب.. أو على سبيل التنويه به، والإشارة إليه بذكر، ان كان في مدح.. أو على سبيل التقرير والتوبيخ.. أو على سبيل التعظيم للمحكى عنه.. أو على وجه التوجع ان كان رثاء وتأبيناً... ويقع أيضاً على سبيل الإزدراء والتهكم والتنقيص ثم شفع كل ذلك بالأمثلة كما نبه على المعيب من التكرار ثم قال: ومن تكرير المعاني قول امريء القيس، وما رأيت أحداً نبه عليه.

فيـا لك من ليـل كأن نجـومـه بكـل مغار الفتـل شدت بيـذبل
كـأن الثريـا علقت في مصـامهـا بـأمراس كتـان إلى صم جنـدل

فالبيت الأول يغني عن الثاني، والثاني يغني عن الأول، ومعناهما واحد، لأن النجوم تشتمل على الثريا، كما أن يذبل يشتمل على صم الجندل، وقوله: «شدت بكل مغار الفتل» مثل قوله: «علقت بأمراس كتان».

(1) العمدة ص ٧٣ جـ ٢.
(2) العمدة ص ٧٣ ـ ٧٨ جـ ٢.

ثم تحدث عن المذهب الكلامي[1] وصرح بأنه نقله من كتاب عبد الله ابن المعتز وفتح بابا سماه «نفي الشيء بايجابه»[2] وقال عنه: انه من المبالغة وليس بها مختصاً إلا أنه من محاسن الكلام، فإذا تأملته وجدت باطنه نفياً، وظاهره إيجاباً، ومثل له بقول امريء القيس:

عـلى لاحب لا يهتـدي بمنـاره   إذا سافه العود النباطي جـرجرا

قال: فقوله «لا يهتدي بمناره» لم يرد أن له مناراً لا يهتدي به، ولكن أراد أنه لا منار له فيهتـدي بذلك المنار، ثم ساق بقية الشواهد وعلق عليها ونبه على المعيب منه ثم فتح باباً آخر لما سماه «الإطراد»[3] وأراد به أن تطرد الأسماء من غير كلفة، ولا حشو فارغ، فانها إذا أطردت دلت على قوة طبع الشاعر، وقلة كلفته ومبالاته بالشعر ومثل له بقول الأعشى:

أقيس من مسعود بن قيس بن خالد   وأنت امرؤ ترجـو شبابـك وائل

وقال: فأتى كالماء الجاري اطراداً وقلة كلفة، وبين النسب حتى أخرجه عن موضع اللبس والشبهة ثم ساق بقية الشواهد.

وتحدث عن التضمين[4] وأشار إلى أن هذا الباب يختلط على كثير من الشعراء ممن ليس له ثقوب في العلم ولا حذق بالصناعة.. ثم عرفه بقوله: هو قصدك إلى البيت من الشعر أو القسيم فتأتي به في آخر شعرك أو في وسطه كالمتمثل ومثل لهذا النوع وقال عنه انه جيد، وأجود منه أن يصرف الشاعر المضمن وجه البيت المضمن عن معنى قائله إلى معناه، ومن

---

(١) العمدة ص ٧٨ - ٨٠ جـ ٢.
(٢) العمدة ص ٨٠ - ٨٢ جـ ٢.
(٣) العمدة ص ٨٢ - ٨٤ جـ ٢.
(٤) العمدة ص ٨٤ - ٩٢ جـ ٢.

الشعراء من يضمن قسيماً، ومنهم من يقلب البيت فيضمنه معكوساً، ومن التضمين أيضاً ما يجمع فيه الشاعر قسيمين من وزنين، ومنه ما يحيل الشاعر فيه. إحالة ويشير به إشارة، فيأتي به كأنه نظم أخبار أو شبيه به ثم قال: ومن أنواع التضمين تعليق القافية بأول البيت الذي بعدها.

وذكر الإجازة وهي بناء الشاعر بيتاً أو قسيماً يزيده على ما قبله، وربما أجاز بيتاً أو قسيماً بأبيات كثيرة، ثم ساق الأمثلة لكل هذه الأنواع.

ثم نبَّه على مأخذ «الإجازة» من اللغة ثم ذكر ان من هذا الباب نوعاً يسمى التمليط وهو أن يتساجل الشاعران فيصنع هذا قسيماً وهذا قسيماً لينظر ايها ينقطع قبل صاحبه ثم ساق الأمثلة على ذلك ثم أشار إلى مأخذ التمليط من اللغة وعرض للإتساع[1] وعرفه بقوله: وذلك أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل، فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ، وقوته، واتساع المعنى.

ثم ساق الأمثلة ووضحها.

وتحدث عن الإشتراك[2] وهو عنده نوعان: منه ما يكون في اللفظ ومنه ما يكون في المعنى ثم نوَّع الإشتراك اللفظي إلى ثلاثة أنواع: أحدها: أن يكون اللفظان راجعين إلى حد واحد فذلك اشتراك محمود، وهو التجنيس.

والنوع الثاني: أن يكون اللفظ يحتمل تأويلين أحدهما يلائم المعنى الذي أنت فيه والآخر لا يلائمه ولا دليل فيه على المراد، كقول الفرزدق:

وما مثله في الناس الا مملكاً ... أبو أمه حتى أبوه يقاربه

---

(1) العمدة ص ٩٣ - ٩٦ جـ ٢.

(2) العمدة ص ٩٦ - ١٠٠ جـ ٢.

فقوله: «حي» يحتمل القبيلة، ويحتمل الواحد الحي، وهذا الإشتراك مذموم قبيح، والمليح الذي يحفظ لكثير في قوله يشبب:

لعمـري لقد حببت كـل قصيره إلي ومـا تدري بـذاك القصـائـر
عنيت قصيـرات الحجال ولم أرد قصار الخطا شـر النساء البحـاتر

فأنت ترى فطنته لما أحس باشتراك كيف نفاه، وأعرب عن معناه الذي نحا إليه.

والنوع الثالث: ليس من هذا في شيء، وهو سائر الألفاظ المبتذلة للتكلم بها، لا يسمى تناولها سرقة، ولا تداولها اتباعاً، لأنها مشتركة لا أحد من الناس أولى بها من الآخر، فهي مباحة غير محظورة، الا ان تدخلها استعارة، أو تصحبها قرينة تحدث فيها معنى، أو تفيد فائدة، فهناك يتميز الناس ويسقط اسم الإشتراك الذي يقوم به العذر، ولو غيرت اللفظة وأتى بما يقوم مقامها».

ثم ساق الأمثلة التي توضح ما قاله.

وأما الإشتراك في المعاني فنوعان: أحدهما: أن يشترك المعنيان وتختلف العبارة عنهما، فيتباعد اللفظان، وذلك هو الجيد المستحسن وساق له الأمثلة.

والنوع الثاني على ضربين: أحدهما: ما يوجد في الطباع من تشبيه الجاهل بالثور والحمار، والحسن بالشمس والقمر، ونحو ذلك، لأن الناس كلهم ـ الفصيح والأعجم والناطق والابكم ـ فيه سواء، لأنا نجده مركباً في الخليقة أولاً.

والآخر ضرب كان مخترعاً، ثم كثر حتى استوى فيه الناس، وتواطأ

عليه الشعراء آخراً عن أول، نحو قولهم في صفة الخد «كالورد» وفي القد «كالغصن». .

ثم يقول: فهذا النوع وما ناسبه قد كان مخترعاً، ثم تساوى الناس فيه، إلا أن يولد أحد منهم فيه زيادة، أو يخصه بقرينة، فيستوجب بها الإنفراد من بينهم.

ولعل ابن رشيق شعر بأن هذا الباب مكانه بين السرقات الشعرية فقال: «وسيرد عليك من قوافي باب السرقات ومما ناسبها كثير».

وينتقل إلى التغاير[1] ويعرفه بقوله: «وهو أن يتضاد المذهبان في المعنى حتى يتقاوما، ثم يصحا جميعاً، وذلك من افتتان الشعراء وتصرفهم وغوص أفكارهم ثم ساق له الأمثلة.

ثم مضى يتحدث عن الشعراء والكتاب وعن الشعر وفنونه الأساسية من نسيب ومدح وافتخار ورثاء وهجاء إلى نهاية الكتاب.

والذي يهمنا من عرضنا لدراسة ابن رشيق لأبواب البلاغة أن نضع بين يديك صورة لما وصلت إليه الدراسات البلاغية في القرن الخامس الهجري، حتى نستطيع أن نفهم الجهد الكبير الذي قام به الامام عبد القاهر الجرجاني والواقع ان ابن رشيق برهن على أنه استوفى قراءة أكثر ما سبقه من مصنفات وذكر آراء العلماء وقارن بينها كما ذكر اختلافهم في القاب بعض المصطلحات كما أوقفنا على آخر ما وصل إليه علماء البلاغة في قضية اللفظ والمعنى.

ولكي يتم لنا ما أردنا لا بد أن نتعرض للعالم الآخر وهو:

(١) العمدة ص ١٠٠ ـ ١٠٤ جـ ٢.

الأمير أبو محمد[1] عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي المتوفي سنة ٤٦٦ للهجرة الذي ألف كتابه «سر الفصاحة» لأنه رأى الناس مختلفين فيها وفي حقيقتها ثم أشار إلى فائدة الوقوف عليها في معرفة نظم الكلام على اختلاف تأليفه، ونقده ومعرفة ما يختار منه مما يكره، وأيضاً من أهدافها أن تعين على معرفة الوجه البلاغي للقرآن لمن يعتقد أن القرآن معجز بما فيه من البلاغة والفصاحة حتى خرج عن طوق البشر ولمن يعتقد أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم كان بالصرفة لا بد له من معرفة الفصاحة ليقطع على أنها كانت في مقدورهم، ومن جنس فصاحتهم[2].

على أن ابن سنان الخفاجي من الذين يقولون بأن وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته، بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك»[3]، ولذلك نراه يقرر أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة لأن الكلام، الذي أورده خال من الفصاحة التي وقع التحدي بها في الأسلوب المخصوص»[4].

ثم يمضي في المقدمة فيذكر أنه سيقدم للكلام عن الفصاحة بنبذ من أحكام الأصوات وأحوال الحروف في مخارجها وتأليفها، وحال اللغة العربية وما فيها من المهمل والمستعمل وكيف نشأت اللغة أمواضعة أم توقيفاً؟ ثم يشير إلى جهود المتكلمين في دراسة الأصوات وأحكامها وحقيقة الكلام ما هو، وأنه سيضيف إليه كلاماً في مخارج الحروف، وانقسام أصنافها،

---

(١) انظر في ترجمته النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي الأتابكي جـ ٥ ص ٩٦ القاهرة مطبعة دار الكتب ١٩٤٩م.

(٢) انظر سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي صححه وعلق عليه استاذنا المرحوم عبد المتعال الصعيدي ص ٣، ٤ مطبعة صبيح وأولاده سنة ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣م.

(٣) سر الفصاحة ص ١١٠.

(٤) المرجع السابق ص ٤.

وأحكام مجهورها ومهموسها، وشديدها، ورخوها مما كتبه النحاة الذين لم يذكروا ما أوضحه المتكلمون الذي هو الأصل والأسى»[1] وفعلاً يبر بوعده فيفتح فصلاً للأصوات وآخر للحروف ثم فصلاً في الكلمة ويتبعه بفصل في اللغة[2] حتى إذا انتهى من هذه المقدمات تحدث عن الفصاحة، فوضح مأخذها من اللغة، وذكر الفرق بينها وبين البلاغة فجعل الفصاحة مقصورة على الألفاظ والبلاغة وصفاً للألفاظ مع المعاني وانتهى بذلك إلى أن كل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً[3]، ثم ذكر حدوداً للبلاغة استمدها من البيان والتبيين للجاحظ وقال عنها أنها كالرسوم والعلائم، وليست بالحدود الصحيحة[4]، ثم تكلم عن شرف الفصاحة، وعظم قدر البيان والبلاغة على نهج السابقين[5]، ثم عاد إلى الحديث عن الفصاحة[6] وقرر أنها نعت للألفاظ إذا وجدت على شروط عدة، ومتى تكاملت تلك الشروط فلا مزيد على فصاحة تلك الألفاظ، وبحسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف، وبوجود أضدادها تستحق الإطراء والذم، وتلك الشروط تنقسم قسمين:

فالأول منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شيء من الألفاظ وتؤلف معه.

والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض.

فأما الذي يوجد في اللفظة الواحدة فثمانية أشياء:

(١) المرجع السابق ص ٥.
(٢) المرجع السابق ص ٥ - ٥٩.
(٣) سر الفصاحة ص ٥٩، ٦٠.
(٤) المرجع السابق ص ٦٠ - ٦٢.
(٥) المرجع السابق ص ٦٢ - ٦٥.
(٦) المرجع السابق ص ٦٥ وما بعدها.

الأول أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج لتكون خفيفة على اللسان.

والثاني أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حسناً ومزية على غيرها وان تساويا في التأليف من الحروف المتباعدة.

والثالث أن تكون الكلمة ـ كما قال أبو عثمان الجاحظ ـ غير متوعرة وحشية.

والرابع أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية، كما قال أبو عثمان أيضاً.

والخامس أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح غير شاذة، ويدخل في هذا القسم كل ما ينكره أهل اللغة، ويرده علماء النحو من التصرف الفاسد في الكلمة وقد يكون ذلك لأجل أن اللفظة، بعينها غير عربية.

والسادس ألا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره، فاذا أوردت وهي غير مقصود بها ذلك المعنى قبحت، وان كملت فيها الصفات التي بيناها.

والسابع أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف فانها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت وخرجت عن وجه من وجوه الفصاحة.

والثامن أن تكون الكلمة مصغرة في موضع عبر بها فيه عن شيء لطيف أو خفي أو قليل أو ما يجري مجرى ذلك، فإني أراها تحسن به ويجب ذكره في الأقسام المفصلة، ولعل ذلك لموقع الإختصار بالتصغير»[1].

هذه هي الشروط الثمانية التي اشترطها ابن سنان في اللفظة المفردة

(١) انظر شروط الكلمة المفردة في سر الفصاحة ص ٦٦ ـ ١٠١.

وقد ذكر الأمثلة لكل شرط مشفوعة بنقده الممتع المقنع، ومن الواضح أن ما قاله ابن سنان كان المنهل الصافي الذي استمد منه المتأخرون حينما كتبوا مقدمة علوم البلاغة وان كان ابن سنان استهدف بذلك النقد ابن الأثير كما سنبين ذلك فيما بعد.

ثم انتقل إلى الحديث عن القسم الثاني[1] وهو الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض أو بعبارة أخرى فصاحة الكلام، ثم قدم له بمقدمة جاء فيها: «أن كل صناعة من الصناعات فكمالها بخمسة أشياء على ما ذكره الحكماء: الموضوع، وهو الخشب في صناعة النجارة. والصانع وهو النجار، والصورة، وهي كالتربيع المخصوص أن كان المصنوع كرسياً، والآلة مثل المنشار والقدوم وما يجري مجراهما، والغرض، وهو أن يقصد على هذا المثال الجلوس فوق ما يصنعه وإذا كان الأمر على هذا ولا تمكن المنازعة فيه وكان تأليف الكلام المخصوص صناعة وجب أن نعتبر فيها هذه الأقسام» وعلى ذلك فالموضوع في صناعة الكلام عنده: هو الكلام المؤلف من الأصوات، وأما الصانع: فهو المؤلف الذي ينظم الكلام بعضه مع بعض كالشاعر، والكاتب وغيرهما وأما الصورة فهي كالفصل للكاتب والبيت للشاعر وما جرى مجراهما.

وأما الآلة فأقرب ما قيل فيها انها طبع هذا الناظم والعلوم التي اكتسبها بعد ذلك.. وأما الغرض فبحسب الكلام المؤلف، فان كان مدحاً كان الغرض به قولاً ينبيء عن عظم حال الممدوح، وان كان هجواً فبالضد، وعلى هذا القياس كل ما يؤلف[2].

---

(١) سر الفصاحة ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) انظر سر الفصاحة ص ١٠٢، ١٠٣.

وهذه النظرية التي تجعل من الفن صناعة كسائر الصناعات وان وردت على لسان كثير من النقاد[1] العرب إلا أن أول من أشار إليها بوضوح قدامة بن جعفر في كتابه «نقد الشعر»[2] وتبعه ابن سنان الخفاجي.

ويرى أحد الباحثين[3] أن هذه النظرية وراء الفصل بين اللفظ والمعنى أو بين المعنى واللفظ أو بين المعاني والصياغة، ولا يستبعد أن يكون قدامة نقلها من أرسطو».

ويمضي الخفاجي فيذكر أن لقدامة رأيين في الموضوع الكلام[4]، الأول: يجعل ذلك الموضوع المعاني، وذلك في كتابه الموسوم بنقد الشعر والثاني: يجعل موضوع الكلام هو الألفاظ وذلك في كتابه الخراج وصناعة الكتابة.

ويرى الخفاجي أن الصحيح ما ذكره في كتابه الخراج من أن موضوع الكلام هو الألفاظ ثم يرد رأي قدامة في كتابه نقد الشعر فيقول: «ويجب أن يقال له إذا ذهب إلى أن المعاني هي الموضوع: خبرنا عن الألفاظ التي أخذها هذا الصانع المؤلف فألفها إذا لم تكن عندك موضوعاً لصناعته فما منزلتها من الأقسام التي اعتبرها الحكماء في كل صناعة والتأمل قاض بصحتها ونحن نرى للألفاظ تأثيرها في هذه الصناعة التي كلامنا عليها تأثير بين في الحسن والقبح، ولا يجوز أن تكون مع هذه العلقة الوكيدة

(١) منهم ابن سلام الجمحي في كتابه طبقات الشعراء ص ٦ وابن طباطبا في عيار الشعر ص ٥ وأبو هلال العسكري في الصناعتين ص ٦٩ وما بعدها.

(٢) نقد الشعر ص ١١، ١٢، ١٣.

(٣) هو الدكتور عبد العزيز الأهواني في كتابه ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر ص ٦٨ طبع ونشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٢ دار الجيل للطباعة.

(٤) انظر سر الفصاحة ص ١٠٣.

غريبة منها، فان قلت: إنها الآلة، قلنا لك: وأي صناعة من الصناعات تصاحبها الآلة بعد فراغ الصانع منها حتى تصير أصلاً والمصنوع تابعاً لها؟ فأنا نجد الألفاظ على هذه الصفة فبطل هذا الوجه أن تكون آلة، وفساد أن تكون الألفاظ هي الصانع المؤلف أو الصورة المصنوعة أو الغرض المقصود ظاهر لا يخفى على أحد فمتى أخرجت الألفاظ من أن تكون موضوعاً لصناعة التأليف أخرجتها من جملة الأقسام المعتبرة في كل صناعة ونحن نجد تعلقها ظاهراً فان قال لنا: ما تقولون أنتم في المعاني مع أن علقتها أيضاً وكيدة؟ قلنا: المعاني وتأليف الألفاظ هي صناعة هذا الصانع التي أظهرها في الموضوع، وهي التي تكمل الأقسام المذكورة، فأما الألفاظ فليست من عمله، وانما له منها تأليف بعضها من بعض حسب»[1].

ثم عاد إلى الكلام في القسم الثاني وهو فصاحة الكلام، ولاحظ انه لا بد فيها أولاً من الأقسام الثمانية المذكورة في اللفظة المفردة ثم أخذ يبحثها وقال: إن الأول منها أن يكون تأليف اللفظة من حروف متباعدة المخارج وهذا يعينه في التأليف، وبيانه أن يجتنب الناظم تكرر الحروف المتقاربة في تأليف الكلام، كما أمرناه بتجنب ذلك في اللفظة الواحدة، بل هذا في التأليف أقبح، وذلك أن اللفظة المفردة لا يستمر فيها من تكرار الحرف الواحد أو تقارب الحرف مثل ما يستمر في الكلام المؤلف إذا طال واتسع»[2] ثم أخذ يسرد الأمثلة للكلام المتنافر الذي يثقل النطق به لتقارب حروفه وتكررها على نحو ما تتنافر حروف الكلمة، ثم أخذ يناقش الرماني فيما ذهب اليه من أن التأليف على ثلاثة أضرب: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا وهو القرآن كله، والأول والثاني

(١) المرجع السابق ص ١٠٣, ١٠٤.
(٢) انظر الفصاحة ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

في كلام الناس، ويرى الخفاجي أن ما ذهب إليه الرماني غير صحيح والقسمة فاسدة، وذلك أن التأليف على ضربين: متنافر، ومتلائم وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه، ولا يحتاج أن يجعل ذلك قسماً ثالثاً، كما يكون من المتنافر ما بعضه أشد في التنافر وأكثر من بعض، ولم يجعل الرماني ذلك قسماً رابعاً».

ثم يقول: وأما قول الرماني: إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى وهو يعني بذلك جميع كلام العرب، فليس الأمر على ذلك ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الانسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة.

ثم يقول: وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته، بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك، وإذا كان الأمر على هذا فنحن بمعزل عن إدعاء ما ذهب اليه من أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب كما بين المتنافر والمتلائم»[1].

ولسنا في حاجة الآن للرد على ابن سنان في دعواه بعد ان أشبعنا القول في فساد هذا المذهب فيما تقدم من هذا البحث[2].

ثم يمضي في مناقشة الرماني فيقول: «ثم لو ذهبنا إلى أن وجه إعجاز القرآن الفصاحة وأدعينا أنه أفصح من جميع كلام العرب بدرجة ما بين

(١) المرجع السابق ص ١٠٩، ١١٠.
(٢) انظر ص ٧٣ من هذا البحث.

المعجز والممكن، لم يفتقر في ذلك إلى ادعاء ما قاله من مخالفة تأليف حروفه لتأليف الحروف الواقعة في الفضيح من كلام العرب وذلك أنه لم يكن بنفس هذا التأليف فقط فصيحاً، وإنما الفصاحة لأمور عدة تقع في الكلام من جملتها التلاؤم في الحروف وغيره وقد بينا بعضها وسنذكر الباقي»[1] فأنت ترى أن الخفاجي فهم كما فهم الباقلاني أن الرماني يجعل التلاؤم وحده مناط الإعجاز وقد بينا في غير موضع أن المفهوم من كلام الرماني أنه يجعل التلاؤم مع دلالة التأليف مناط الإعجاز وليس التلاؤم وحده[2].

ثم استمر[3] يناقش الرماني على أساس أن الفصاحة وصف للكلمة من حيث ذاتها وهو أساس فاسد ولعل هذا هو الذي دفع الإمام عبد القاهر أن يطيل القول حول نفي تعلق الفصاحة وقصرها على الكلمة من حيث ذاتها.

ثم مضى يناقش الرماني فيما نقله عن الخليل بن أحمد من أن التنافر يكون من تقارب ما بين مخارج الحروف أو تباعدها بعداً شديداً.

ورأى أن التنافر يكون في قرب المخارج فقط ودلل على ما ذهب اليه[4] كما رأى أنه إذا كان يقبح تكرار الحروف المتقاربة المخارج فتكرار الكلمة بعينها أقبح وأشنع إلا إذا كان المعنى المقصود لا يتم إلا به[5].

ثم ساق الشواهد على هذا وذاك[6].

---

(١) سر الفصاحة ص ١١٠.
(٢) انظر ص ٣٤١ من هذا البحث.
(٣) انظر سر الفصاحة ص ١١١, ١١٢.
(٤) سر الفصاحة ص ١١٢, ١١٣.
(٥) المرجع السابق ص ١١٣, ١١٤.
(٦) المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٩.

أما الشرط الثاني وهو أن تجد للفظة في السمع حسناً ومزية على غيرها، لا من أجل تباعد الحروف فقط بل لأمر يقع في التأليف، ويعرض في المزاج، فان هذا انما يكون في التأليف إذا ترادفت الكلمات المختارة، فيوجد الحسن فيه أكثر . . وهو يرجع إلى اللفظة بانفرادها، وليس للتأليف إلا ما أثاره التواتر والترادف[1].

وكذلك الثالث والرابع من الشروط، وهما أن تكون الكلمة غير وحشية ولا عامية لأن هذين القسمين أيضاً لا علاقة للتأليف بهما، وإنما يقبح إذا كثر فيه الكلام الوحشي أو العامي، على حد ما يحسن إذا كثر فيه الكلام المختار[2].

وأما الخامس ـ وهو أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح فللتأليف بهذا القسم علاقة وكيدة أي فلا بد أن يوافق الكلام العرف النحوي[3].

وأما السادس ـ وهو أن تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره ـ فللتأليف فيه تعلق بحسب إضافة الكلمة إلى غيرها، «فإن القبح يختلف بحسب ذلك»[4].

وأما السابع ـ وهو اجتناب الكلمة الكثيرة الحروف ـ فلا علاقة للتأليف بهذا، إلا أن ظهور قبحه أجلى إذا ترادفت فيه الكلمات الطوال[5].

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٠.
(٢) نفس المرجع.
(٣) سر الفصاحة ص ١٢٠, ١٢١.
(٤) المرجع السابق ص ١٢٣.
(٥) المرجع السابق ص ١٢٤.

وأما الثامن ـ وهو التصغير ـ فلا علاقة للتأليف به. . . إلا أن تكرار التصغير والنداء والترخيم والنعت والعطف والتوكيد، وغير ذلك من الأقسام والإسهاب في إيرادها معدودة في جملة التكرار، ويجب التوسط فيه، فإن لكل شيء حداً ومقداراً لا يحسن تجاوزه ولا يحمد تعديه[1].

وينتقل إلى ما يختص بالتأليف وينفرد له وأول أصل عنده في حسن التأليف هو: وضع الألفاظ موضعها حقيقة أو مجازاً، وهذا الأصل تحته مباحث، منها ألا يكون في الكلام تقديم وتأخير[2] يفسدان معناه أو إعرابه، ومنها ألا يكون الكلام مقلوباً فيفسد المعنى ويصرفه عن وجهه[3] ويبدو من تمثيل الخفاجي للمقلوب أنه يقصد به ما قلب على سبيل الغلط ـ عند ابن قتيبة ـ أما المقلوب عند ابن قتيبة ويحتمل التأويل فيعتبره الخفاجي غير مقلوب، وعلى ذلك، كما منع ابن قتيبة المقلوب على سبيل الغلط أو الضرورة أن يقع في القرآن الكريم لأن الله لا يغلط ولا يضطر[4]، ورد على بعض اللغويين ولعله يقصد بذلك أبا عبيدة كذلك فعل الخفاجي فقال: «فأما قول الله تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾[5] فليس من هذا بشيء، وإنما المراد والله أعلم أن المفاتيح تنوء بالعصبة أي تميلها من ثقلها، وقد ذكر هذا الفراء وغيره وكذلك قوله عز اسمه ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[6] ليس ـ على ما يزعمهم بعضهم ـ المراد به وأن حبه للخير شديد، بل المقصود به أنه لحب المال لبخيل، والشدة: البخل أي من حبه للمال يبخل»[7].

---

(١) نفس المرجع.
(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ـ ١٢٨.
(٣) المرجع السابق ص ١٢٨ ـ ١٣٤.
(٤) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٥٢ ـ ١٥٦ وانظر ايضاً ص ٢٤٠ من هذا البحث.
(٥) سورة القصص آية ٧٦.
(٦) سورة العاديات آية ٨.
(٧) سر الفصاحة ص ١٣١.

ومن وضع الألفاظ في موضعها عنده: حسن الإستعارة[1]، وقد نقل لها تعريف الرماني وشرحه وطبقه على قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ ونقل عنه أيضاً أن الإستعارة أبلغ من الحقيقة والفرق بين التشبيه والإستعارة وكذلك عن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني ويرى أيضاً أنه لا بد للإستعارة من حقيقة هي أصلها. وأركانها هي: مستعار، ومستعار منه، ومستعار له.

ثم قسم الإستعارة إلى قسمين: قريب مختار، وبعيد مطرح، فالقريب المختار ما كان بينه وبين ما استعير له تناسب قوي وشبه واضح، والبعيد المطرح: إما أن يكون لبعده مما استعير له في الأصل، أو لأجل أنه استعارة مبنية على استعارة فتضعف لذلك.

ثم ذكر لها شواهد من القرآن الكريم استمدها من الرماني، كما ذكر أمثلة من الشعر، ثم ناقش الآمدي في بعض تحليلاته للإستعارات، في موازنته بين أبي تمام والبحتري كما ناقش القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في بعض تحليلاته لاستعارات المتنبي وكذلك أبا بكر الصولي في بعض تحليلاته لاستعارات أبي تمام، وذلك كله بنفس طويل وذوق أدبي بارع غير جانح إلى التقليد ولا راغب في مخالفة العلماء.

ثم عرض للحقيقة قال: فأما الحقيقة فلا نحتاج فيها إلى مثال لأن أكثر الكلام على ذلك.

ومن وضع الألفاظ مواضعها عنده: ألا تقع الكلمة حشواً[2] وأصل الحشو عنده أن يكون المقصد بها إصلاح الوزن، أو تناسب القوافي،

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٤ - ١٦٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ - ١٨٣.

وحرف الروي، إن كان الكلام منظوماً وقصد السجع وتأليف الفصول إن كان منثوراً، من غير معنى تفيده أكثر من ذلك، ثم عاد فجعل منه مفيداً وغير مفيد، وجعل من المفيد ما أطلق عليه السابقون اسم الإعتراض أو التتميم أو الإيغال.

ومن وضع الألفاظ موضعها اللائق بها ألا يكون الكلام شديد المداخلة يركب بعضه بعضاً، وهذا هو المعاظلة[1] التي وصف عمر بن الخطاب رضي الله عنه زهير بن أبي سلمى بتجنبها فقال: كان لا يعاظل بين الكلام، لأن المعاظلة المداخلة، ثم يشير إلى غلط قدامة في فهم معنى المعاظلة، وتوضيح الآمدي لخطئه ثم يذكر أمثلة للمعاظلة ينقلها عنه.

ثم يتحدث عن الكلام الذي يدل بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض حتى يمكن استخراج قوافيه إن كان شعراً ويكون بعض البيت شاهداً لبعض وهذا من النعوت المحمودة عنده، ويذكر أن بعض الناس يسمي هذا الفن من الشعر التوشيح، وبعضهم يسميه التسهيم.

ومن وضع الألفاظ موضعها ألا يعبر عن المدح بالألفاظ المستعملة في الذم، ولا في الذم بالألفاظ المعروفة للمدح، بل يستعمل في جميع الأغراض الألفاظ اللائقة بذلك الغرض، في موضع الجد ألفاظه، وفي موضع الهزل ألفاظه[2]، وجعل من هذا الجنس حسن الكناية عما يجب أن يكنى عنه في الموضع الذي لا يحسن فيه التصريح وذلك أصل من أصول الفصاحة وشرط من شروط البلاغة ومن وضع الألفاظ موضعها ألا يستعمل[3] في الشعر المنظوم والكلام المنثور من الرسائل والخطب ألفاظ

(١) المرجع السابق ص ١٨٣. - ١٨٨.
(٢) سر الفصاحة ص ١٨٨ - ١٩٥.
(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ - ١٩٩.

المتكلمين والنحويين والمهندسين ومعانيهم والألفاظ التي تختص بها أهل المهن والعلوم ثم ساق الأمثلة.

ثم ينتقل إلى شرط ثان من شروط فصاحة التأليف[1] وهو المناسبة بين اللفظين وهي عنده على ضربين: مناسبة بين اللفظين من طريق الصيغة، ومناسبة بينهما من طريق المعنى، فأما المناسبة من طريق المعنى فسيذكرها في المعاني.

وأما المناسبة بينهما من طريق الصيغة فيذكر أن لها تأثيراً في الفصاحة ويمثل لها بأمثلة تنطبق على ما يسميه المتأخرون بمراعاة النظير[2].

ثم جعل من المناسبة بين الألفاظ في الصيغ السجع والإزدواج[3]، وعرف السجع بأنه تماثل الحروف في مقاطع الفصول ثم عرض لاختلاف الناس فيه فمنهم من ذهب إلى كراهته في الكلام ومنهم من يستحسنه وذكر حجج الفريقين، ثم رأى فيه مذهباً قال: والمذهب الصحيح أن السجع محمود إذا وقع سهلاً متيسراً بلا كلفة ولا مشقة، وبحيث يظهر أنه لم يقصد في نفسه، ولا أحضره إلا صدق معناه دون موافقة لفظة ولا يكون الكلام الذي قبله إنما يتخيل لأجله، وورد ليصير وصلة إليه» وبهذا المذهب يرى الخفاجي أنه يكون قد وافق دليل من كرهه، ووافق أيضاً دليل من اختاره، ورد على الرماني وغيره كالباقلاني الذين فرقوا بين فواصل القرآن والسجع، فقالوا: إن الفواصل بلاغة والسجع عيب، لأن الفواصل تتبع المعاني، والسجع تتبعه المعاني، ورأى الخفاجي أن الفواصل على ضربين ضرب يكون سجعاً وهو ما تماثلت حروفه في المقاطع، وضرب لا يكون سجعاً

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٩.

(٢) انظر ص ١٩٩، ٢٠١ من المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠١، ٢٠٢.

وهو ما تقاربت حروفه في المقاطع ولم تتماثل، ولا يخلو كل واحد من هذين القسمين أعني المتماثل والمتقارب من أن يأتي طوعاً سهلاً وتابعاً للمعاني، وبالضد من ذلك حتى يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض، والقرآن لم يرد فيه إلا ما هو من القسم المحمود، لعلوه في الفصاحة، وقد وردت فواصله متماثلة ومتقاربة، وساق الأمثلة لكلا النوعين[1].

ثم يقول: «فأما قول الرماني ـ إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الإطلاق فغلط، لأنه إن أراد بالسجع ما يكون تابعاً للمعنى وكأنه غير مقصود، فذلك بلاغة والفواصل مثله، وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف، فذلك عيب والفواصل مثله، وكما يعرض التكلف في السجع عند طلب تماثل الحروف، كذلك يعرض في الفواصل عند طلب تقارب الحروف، وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعاً، رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم»[2] ويذكر أن القرآن الكريم لم يأت كله مسجوعاً مع أن السجع محمود، لأن القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعادتهم وكان الفصيح من كلامهم لا يكون كله مسجوعاً»[3] ثم ساق الأمثلة للمعيب والجيد منه، ثم نبه[4] بأن قدامة بن جعفر سمى ترك المناسبة في مقاطع الفصول

(١) سر الفصاحة ص ٢٠٣.
(٢) المرجع السابق ص ٢٠٤، ٢٠٥.
(٣) المرجع السابق ص ٢٠٥.
(٤) المرجع السابق ص ٢٠٩، ٢١٠.

ـ التجميع ـ ومثل ذلك بقول سعيد بن حميد في أول كتاب له: وصل كتابك فوصل به ما يستعبد الحر وإن كان قديم العبودية، ويسترق الشكر وإن كان سالف فضلك لم يبق شيئاً منه لأن المقطع على العبودية ـ منافر للمقطع على ـ منه ولذلك عد أبو هلال التجميع من عيوب الإزدواج[1].

ثم يوصي الكتّاب ألا تكون الرسائل كلها مسجوعة، وكذلك الشعراء أن تكون القوافي متمكنة يدل الكلام عليها[2].

ثم يذكر التزام[3] بعض الشعراء في القوافي بإعادة ما لا يلزمه طلباً للزيادة في التناسب، والإغراق في التماثل ثم ذكر أمثلة لهذا النوع ثم قال: «وليس يغتفر للشاعر إذا نظم على هذا الفن لأجل ما ألزم نفسه ما لا يلزمه شيء مـن عيوب القوافي، لأنه إنما فعل ذلك طوعاً واختياراً من غير إلجاء ولا إكراه».

ويوصي الشعراء أن يتحرزوا في ابتداء قصائدهم فلا يبدأونها بلفظ محتمل أو كلام يتطير منه[4] كما يوصيهم أن يتجنبوا عيوب[5] القوافي كالإقواء والإيطاء والسناد.

ومن عيوب القوافي أيضاً أن يتم البيت ولا تتم الكلمة التي منها القافية حتى يكون تمامها في البيت الثاني، ومما يجري هذا المجرى التضمين، ويرى أن التصريع إنما يحسن إذا كان في أول القصيدة ليميز بـين الإبتداء وغيره[6].

(١) الصناعتين ص ٢٦٤.
(٢) سر الفصاحة ص ٢١٠.
(٣) المرجع السابق ص ٢١١ ـ ٢١٣.
(٤) سر الفصاحة ص ٢١٥.
(٥) المرجع السابق ص ٢١٧ ـ ٢٢٠.
(٦) المرجع السابق ص ٢٢٣.

ومن التناسب عنده «الترصيع»[1] وهو أن يعتمد تصيير مقاطع الأجزاء في البيت المنظوم أو الفصل من الكلام المنثور مسجوعة. . . ولا يحسن إذا تكرر وتوالى، لأنه يدل على التكلف وشدة التصنع، وإنما يحسن إذا وقع قليلاً غيرِ نافر وساق له الأمثلة من النثر والشعر، ومن التناسب أيضاً عنده: حمل[2] اللفظ على اللفظ في الترتيب ليكون ما يرجع إلى المقدم مقدماً وإلى المؤخر مؤخراً، وذكر له مثالين ينطبقان على ما سماه المتأخرون «اللف والنشر» ومن المناسبة أيضاً التناسب[3] في المقدار، وهذا في الشعر محفوظ بالوزن، فلا يمكن اختلاف الأبيات في الطول والقصر، فإن زاحف بعض الأبيات أو جعل الشعر كله مزاحفاً حتى مال إلى الإنكسار، وخرج من باب الشعر في الذوق كان قبيحاً ناقص الطلاوة وينقل عن الخليل بن أحمد أنه كان يستحسن بعض الزحاف في الشعر إذا قل، وإذا كثر قبح عنده» هذا في الشعر أما في الكلام المنثور فيرى الخفاجي أن الأحسن منه تساوي الفصول في مقاديرها، أو يكون الفصل الثاني أطول من الأول وعلى هذا أجمع الكتّاب.

ومن التناسب عنده المجانس[4] وهو: أن يكون بعض الألفاظ مشتقاً من بعض إن كان معناهما واحداً أو بمنزلة المشتق إن كان معناهما مختلفاً أو تتوافق صيغتا اللفظتين مع اختلاف المعنى، ويرى أن المجانس إنما يحسن في بعض المواضع إذا كان قليلاً غير متكلف ولا مقصود في نفسه، ثم أشار إلى إكثار مسلم بن الوليد الأنصاري منه وكذلك زيادة أبي تمام منه حتى وقع له

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٥.
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٤) المرجع السابق ص ٢٢٦ ـ ٢٣٣.

الجيد والرديء الذي لا غاية وراءه في القبح ثم أشار إلى أن بعض البغداديين يسمي تساوي اللفظتين في الصفة مع اختلاف المعنى - المماثل - مثل هوجل وهوجل في بيت الافوه الأودى:

وأقـطع الهوجـل مستـأنسـاً بهـوجل عيـرانـة عنتـريس

لأن لفظ الهوجل واحدة والمراد بالأولى: الأرض البعيدة، وبالثانية: الناقة العظيمة الخلق، ويسمي - المجانس - ما توافقت فيه اللفظتان بعض الإتفاق، «ويذكر أن قدامة سمى نوعاً من المجانس باسم المطابق وسمى المطابق بالتكافؤ، وأن الآمدي أنكر عليه ذلك ثم ذكر الأمثلة، منها الجيد ومنها القبيح ومثل أيضاً له من القرآن الكريم، ثم عاد فأشار إلى أن قدامة سمى هذا الفن من المجانس في - تلاق وتلاف - «المضارعة»، إذ كانت إحدى اللفظتين تماثل الأخرى بأكثر الحروف ولا تشابهها في الجميع».

ثم يشير أيضاً إلى أن من المجانس فن ورد في شعر أبي العلاء وسماه لنا - مجانس التركيب - لأنه يركب من الكلمتين ما يتجانس به الصيغتان وذكر له مثالاً وقال: وهو عندي غير حسن ولا مختار ولا داخل في وصف من أوصاف الفصاحة والبلاغة ويذكر مجانس التصحيف ويمثل له بقول أبي عبادة:

ولم يكن المغـتر بـالله إذ شـرى ليعجـز والمعـتز بـالله طـالبـه

ويقول: وهذا أقل طبقات المجانس، لأنه مبني على تجانس أشكال الحروف في الخط وحسن الكلام وقبحه لا يستفاد من أشكال حروفه في الكتابة، إذ لا علاقة بين صيغة اللفظ في الحروف وشكله في الخط».

ثم ينتقل إلى تناسب الألفاظ من طريق المعنى[1]، ويرى أنها تتناسب على وجهين:

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٣٣.

أحدهما أن يكون معنى اللفظتين متقارباً، والثاني أن يكـون أحد المعنيين مضاداً للآخر أو قريباً من المضاد، وإذا خرجت الألفاظ عن هذين القسمين فليست بمتناسبة، ويقول: وقد سمى أصحاب صناعة الشعر «المتضاد»[1] من معاني الألفاظ ـ المطابق ـ ويذكر أن قدامة سماه «المتكافىء» وأن الآمدي أنكر عليه ذلك وأن الأخفش وافق الآمدي كما يذكر أن أصحاب صناعة الشعر أيضاً سموا ما كان قريباً من التضاد ـ المخالف ـ وأن بعضهم قسم «التضاد» فسمى ما كان فيها لفظتان معناهما ضدان كالسواد والبياض «المطابق» وسمى تقابل المعاني والتوفيق بـين بعضها وبعض حتى تأتي في الموافق بما يوافق وفي المخالف بما يخالف على الصحة «المقابلة»، وسمى ما كان فيه سلب وإيجاب «السلب والإيجاب» ولم يجعله من المطابق، ولكن الخفاجي يختار تسمية الجميع بالمطابق ولا يستحسن منه إلا ما قل ووقع غير مقصود ولا متكلف، وأما إذا كان معنيا الكلمتين غير متناسبتين لا على التقارب ولا على التضاد فإن ذلك يقبح ثم ساق الأمثلة للمعيب والجيد.

ثم يقول: ومما يجري مجرى «المطابق» أن يقدم في الكلام جزء: ألفاظه منظومة نظاماً، ويتلى بآخر يجعل فيه ما كان مقدماً في الأول مؤخراً في الثاني وما كان مؤخراً مقدماً، ويشير إلى أن قدامة سمى هذا النوع «التبديل» وذكر له أمثلة منها قول بعضهم: «أشكر لمن أنعم عليك، وأنعم على من شكرك».

ويذكر «المخالف» وهو الذي يقرب من التضاد كقول أبي تمام:

تردى ثياب المـوت حمراً فـما أتى ... لها الليل إلا وهي من سندس خضر

(١) المرجع السابق ص ٢٣٣ ـ ٢٤١.

ويقول: فإن الحمر والخضر من «المخالف» وبعض الناس يجعل هذا من «المطابق» ويجعل من شروط الفصاحة والبلاغة الإيجاز[1] والإختصار وحذف فضول الكلام، حتى يعبر عن المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، ثم أشار إلى قيمة دور الإيجاز في التعبير الفني ولا يوافق على ما يقال: إن من الكلام ما يحسن فيه الإسهاب والإطالة، كالخطب والكتب التي يحتاج أن يفهمها عوام الناس وأصحاب الأذهان البعيدة، فإن الألفاظ إذا طالت فيها وترددت في إيضاح المعنى أثر ذلك عندهم فيه، ولو اقتصر بهم على وحي الألفاظ وموجز الكلام لم يقع لأكثرهم، ويلزم من ذهب إلى هذا أن يختار الألفاظ العامية المبتذلة على الألفاظ الفصيحة التي لم تكثر استعمالها العامة ولا ابتذلوها لأن علته في اختيار الطويل لأجل فهمهم له قائمة في الألفاظ المبتذلة ولا خلاف أنهم إلى فهمها أقرب من فهم ما يقل ابتذالهم له، وهذا مما لا يذهب إليه أحد ولا التزمه ملتزم.

ثم يذكر أنهم قسموا دلالة الألفاظ على المعاني ثلاثة أقسام: أحدها المساواة وهو أن يكون المعنى مساوياً للفظ، والثاني التذييل وهو أن يكون اللفظ زائداً على المعنى وفاضلاً عنه، والثالث الإشارة، وهو أن يكون المعنى زائداً على اللفظ» وبناء على تقسيمهم يكون التذييل من التطويل.

ويذكر أنهم حددوا لكل منهم مكانه، والمختار عنده: أن يكون اللفظ القليل يدل على المعنى الكثير دلالة واضحة ظاهرة لا غموض فيها.

ومثل للإيجاز بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وقال إنه بينه وبين قولهم: «القتل أنفى للقتل» تفاوت في البلاغة وتابع الرماني في ذلك وتابعه أيضاً في بيان سر بلاغة الإيجاز، وتقسيمه له إلى إيجاز حذف وقصر

(١) سر الفصاحة ص ٢٤١ - ٢٥٨.

وكذلك في الإطناب وفي قوله: إن التطويل عيب، والإطناب بلاغة ومن شروط الفصاحة والبلاغة عنده أيضاً: «أن يكون معنى الكلام[1] واضحاً ظاهراً جلياً لا يحتاج إلى فكر في استخراجه وتأمل لفهمه، وسواء كان ذلك الكلام الذي يحتاج إلى فكر منظوماً أو منثوراً».

ويخطىء أبا اسحاق الصابي في قوله: «إن الحسن من الشعر ما أعطاك معناه بعد مطاولة ومماطلة، والحسن من النثر ما سبق معناه لفظه» ويقول: «ففرق بين النظم والنثر في هذا الحكم، ولا فرق بينهما ولا شبهة تعترض المتأمل في ذلك» ولقد أطال الخفاجي في توضيح وجهة نظره ويبدو أنه متأثر بما ورد في البيان والتبيين للجاحظ من ناحية، ومن ناحية أخرى يبدو من كلامه أنه يقصد التعقيد المعنوي واللفظي وما يحتاج إلى فكر ونظر بدون فائدة.

وسنرى الإمام عبد القاهر الجرجاني يفرق بين استهلاك الفكر في الغوص على المعاني الدقيقة والأسرار اللطيفة وبين استهلاك الفكر بسبب التعقيد بنوعيه[2]، وفي أثناء ذلك عرض مرة أخرى لرأيه في وجه[3] إعجاز القرآن وهو صرف العرب عن معارضته، وأن فصاحته قد كانت في مقدورهم لولا الصرف.

وقال: إن في القرآن ما بعضه أفصح من بعض، والذي عليه القاضي الباقلاني أن نظم القرآن وتأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه

(١) سر الفصاحة ص ٢٥٩ ـ ٢٧٠.
(٢) انظر أسرار البلاغة ص ١١٢ وما بعدها بتصحيح السيد محمود سيد رضا طبع سنة ١٣١٩ مطبعة الترقي.
(٣) سر الفصاحة ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

من الوجوه التي يتصرف فيها[1] وأن كل كلمة موصوفة بالذروة العليا، وإن كان بعض الناس أحسن إحساساً من بعض، وهذا كما أن بعضهم يفطن للوزن بخلاف بعض[2] وذكر الإمام السيوطي أن العلماء اختلفوا في تفاوت القرآن في مراتب الفصاحة بعد اتفاقهم على أنه في أعلى مراتب البلاغة بحيث لا يوجد في التراكيب ما هو أشد تناسباً ولا اعتـدالاً في افادة ذلك المعنى منه ثم ذكر رأي القاضي الباقلاني كما ذكر أن أبا نصر القشيري اختار التفاوت وقال لا ندعي أن كل ما في القرآن على أرفع الدرجات والفصاحة وكذا قال غيره في القرآن الأفصح والفصيح وإلى هذا نحا الشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم أورد سؤالاً وهو أنه لم يأت القرآن جميعه بالأفصح؟

وأجاب عنه الصدر موهوب الجزري بما حاصله أنه لو جاء القرآن على ذلك لكان على غير النمط المعتاد في كلام المعرب من الجمع بين الأفصح والفصيح فلا تتم الحجة في الإعجاز، فجاء على نمط كلامهم المعتاد ليتم ظهور العجز عن معارضته، ولا يقولون مثلاً: أتيت بما لا قدرة لنا على جنسه، كما لا يصح من البصير أن يقول للأعمى قد غلبتك بنظري لأنه يقول له إنما تتم لك الغلبة، لو كنت قادراً على النظر، وكان نظرك أقوى من نظري وأما إذا فقد أصل النظر فكيف تصح منى المعارضة»[3].

ثم تكلم الخفاجي عن اللغز[4] وذكر أن شيخه أبا العلاء كـان يستحسن هذا الفن ويستعمله في شعره كثيراً وذكر له مثالاً من شعره.

---

(١) اعجاز القرآن للباقلاني ص ٦٤ وانظر ايضاً ص ٤٠٤ من هذا البحث.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص ١٢١ جـ ٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦/١٩٥٧ طبع الحلبي.

(٣) انظر الاتقان للسيوطي ص ١٢٣ جـ ٢ طبع مصطفى الحلبي الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٠ هـ ١٩٥١م وانظر أيضاً البرهان للزركشي ص ١٢١، ١٢٢ جـ ٢.

(٤) سر الفصاحة ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

ثم قال: ومن نعوت البلاغة والفصاحة أن تراد الدلالة[1] على المعنى، فلا يستعمل اللفظ الخاص الموضوع له في اللغة، بل يؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورة، فيكون في ذكر التابع دلالة على المتبوع وهـذا يسمى «الإرداف والتتبيع» ويريد منه الكناية ويمثل لهذا النوع بقول الشاعر:

بعيـدة مهوى القـرط أما لنـوفل أبوها وأمـا عبد شمس وهـاشم

وقد سبق أن سماها قدامة الأرداف، وسمى العسكري الفصل باسم «الإرداف والتوابع» والأصل في حسن هذا الباب عنده: أنه يقع فيه المبالغة في الوصف ما لا يكون في نفس اللفظ المخصوص بذلك المعنى، ثم ذكر أمثلة تنطبق على ما عرف بأنه كناية عن صفة، وموصوف، ونسبة.

ويجعل من نعوت الفصاحة والبلاغة «التمثيل»[2] وهو أن يراد معنى فيوضح بألفاظ تدل على معنى آخر، وذلك المعنى مثال للمعنى المقصود، ثم يقول: وسبب حسن هذا مع ما يكون فيه من الإيجـاز أن تمثيل المعنى يوضحه، ويخرجه إلى الحس والمشاهدة وهذه فائدة التمثيل في جميع العلوم، لأن المثال لا بد من أن يكون أظهر من الممثل فالغرض بإيراده إيضاح المعنى وبيانه» ثم ذكر الأمثلة.

وقد سبق أن قدامة وابن رشيق يسميانه «التمثيل» كالخفاجي أما أبو هلال فيسميه «المماثلة» ويتابعه الباقلاني.

ثم يقول: «فهذا منتهى ما نقوله في الألفاظ بانفرادها واشتراكها مع المعاني، ومن وقف عليه عرف حقيقة الفصاحة ومائيتها، وعلم أسرارها وعللها»[3].

(١) المرجع السابق ص ٢٧٠ - ٢٧٣.
(٢) المرجع السابق ص ٢٧٣ - ٢٧٥.
(٣) سر الفصاحة ص ٢٧٥.

ولما كانت البلاغة عنده عبارة عن حسن الألفاظ والمعاني، وكان قد انتهى من عرض الألفاظ على الإنفراد والإشتراك - فسوف يعرض لنا المعاني مفردة من الألفاظ ليكون الكتاب كافياً في العلم بحقيقة البلاغة والفصاحة، فهو وإن كان قد ميز بينهما إلا أنهما عند أكثر الناس شيء واحد[1].

ويذكر أن حصر المعاني[2] بقوانين تستوعب أقسامها وفنونها على حسب ما ذكر في الألفاظ عسير متعب لا يليق بهذا الكتاب تكلفه.

ويبدأ بصحة التقسيم[3] وهي عنده: «أن تكون الأقسام المذكورة لم يخل بشيء منها ولا تكررت ولا دخل بعضها تحت بعض» ثم يذكر أمثلة لها من المعيب والجيد، ويقول أنه ينبغي أن يتجنب فيها الاستحالة والتناقض وإلا يضع الجائز موضع الممتنع فانه يجوز أن يضع الممتنع موضع الجائز إذا كان في ذلك ضرب من الغلو والمبالغة ولا يحسن أن يوضع الجائز موضع الممتنع لأنه لا علة لجواز ذلك وهو ضد ما يحمد من الغلو والمبالغة في الشعر مثل قول الشاعر:

وان صورة راقتك فاخبر فربما
أمر مذاق العود والعود أخضر

فبنى الكلام على أن العود في الأكثر يكون حلواً، بقوله - فربما - وليس الأمر كذلك بل العود الأخضر في الأكثر مر، وكأن هذا الشاعر وضع الأكثر موضع الأقل وذلك غلط في المعنى».

---

(١) نفس المرجع.
(٢) المرجع السابق ص ٢٧٦، ٢٧٧.
(٣) المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٩٠.

ويجعل من صحة المعاني صحة التشبيه[1]، وهو أن يقال إن أحد الشيئين مثل الآخر في بعض الصفات والمعاني، ويرى أنه لا يلزم أن يكون المشبه يشبه المشبه به من جميع الوجوه لأنه لو جاز لكان المشبه هو المشبه به بعينه وهذا محال، والأحسن أن يكون المشبه يشبه المشبه به في أكثر صفاته ومعانيه.

وإذا قل شبه المشبه بالمشبه به كان التشبيه رديئاً، ويرى كما يرى الرماني أن الأصل في التشبيه أن يشبه الخفي بالظاهر المحسوس المعتاد لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد أو يشبه الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه، فيكون حسن ذلك لأجل الغلو والمبالغة ثم يسوق الشواهد من القرآن الكريم والشعر.

ومن صحة المعاني عنده صحة[2] الأوصاف في الأغراض، ويشترط أن يتطابق الكلام شعراً ونثراً مع من يوجه اليهم مع مراعاة الأحوال والمقامات، ويذكر أن قدامة بن جعفر الكاتب ذهب إلى أن المدح بالحسن والجمال والذم بالقبح والدمامة ليس بمدح على الحقيقة، ولاذم على الصحة ويخطىء كل من يمدح بهذا ويذم بذاك ويستدل بانكار عبد الملك بن مروان على عبد الله بن قيس الرقيَّات قوله فيه:

يأتلق التاج فوق مفرقه   على جبين كأنه الذهب

وقوله له: تقول في هذا وتقول لمصعب:

إنما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء

ويقول إن الآمدي أنكر هذا المذهب، ويتابعه في الرد على قدامة.

---

(1) المرجع السابق ص ٢٩٠ ـ ٣٠١.

(2) سر الفصاحة ص ٣٠١ ـ ٣١٣.

ويذكر أن من الصحة صحة المقابلة[1] في المعاني، وهو أن يضع مؤلف الكلام معاني يريد التوفيق بين بعضها وبعض والمخالفة، فيأتي في الموافق بما يوافق وفي المخالف بما يخالف على الصحة ثم يسوق لها الأمثلة شعراً ونثراً ويمثل أيضاً للفاسد منها.

ومن صحة المعاني عنده صحة النسق[2] والنظم وهو أن يستمر في المعنى الواحد وإذا أراد أن يستأنف معنى آخر أحسن التخلص اليه حتى يكون متعلقاً بالأول وغير منقطع عنه، ويجعل من هذا الباب حسن التخلص من النسيب إلى المدح، ويذكر أن المحدثين أجادوا هذا الفن، أما القدامى فقد كان خروجهم من النسيب أما منقطعاً، وأما مبنياً على وصف الإبل التي ساروا إلى الممدوح عليها.

ويقول أن مما يستحسن من خروج المحدثين قول البحتري:

شقائق يحملن الندى فكأنه دموع التصابي في خدود الخرائد
كأن يد الفتح بن خاقان أرفلت تليها بتلك البارقات الرواعد

وينتقل إلى صحة التفسير[3] وهي عنده: أن يذكر مؤلف الكلام معنى يحتاج إلى تفسيره فيأتي به على الصحة من غير زيادة ولا نقص، ثم مثل للصحيح والفاسد منها

ثم يقول: «وأما كمال المعنى فهو أن تستوفي الأحوال التي تتم بها صحته وتكمل جودته، وذلك مثل قول نافع بن خليفة الغنوي:

رجال إذا لم يقبل الحق منهم ويعطوه عاذوا بالسيوف القواضب

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٣ - ٣١٥.
(٢) المرجع السابق ص ٣١٥ - ٣١٨.
(٣) المرجع السابق ص ٣١٨ - ٣١٩.

فتمم المعنى بقوله ـ ويعطوه ـ لأنه لو اقتصر على قوله: «إذا لم يقبل الحق منهم عاذوا بالسيوف ـ كان المعنى ناقصاً» ثم ذكر له مثالاً من النثر.

ويصل الى المبالغة في المعنى[1] والغلو فيه ويذكر أن الناس مختلفون في حمد الغلو وذمه، فمنهم من يختاره... وهذا هو مذهب اليونانيين في شعرهم، ومنهم من يكره الغلو والمبالغة التي تخرج إلى الإحالة، ويختار ما قارب الحقيقة ودانى الصحة».

ويختار المذهب الأول في حمد المبالغة والغلو، لأن الشعر مبني على الجواز والتسمح ولكنه يرى أن يستعمل فيه «كاد» وما يجري في معناه، ليكون الكلام أقرب إلى حيز الصحة ثم يسوق الأمثلة»

ويجعل الإستثناء[2] في مثل قول النابغة الذبياني:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتائب

من المبالغة في المدح ويقول: «لأنه قد دل به على أنه لو كان فيهم عيب غيره لذكره، وأنه لم يقصد إلا وصفهم بما فيهم على الحقيقة».

ويذكر «الإحتراس» ويسميه التحرز مما[3] يوجب الطعن، وهو: أن يأتي بكلام لو استمر عليه لكان فيه طعن، فيأتي بما يتحرز به من ذلك الطعن كقول طرفة:

فسقى ديارك ـ غير مفسدها ـ   صوب الربيع وديمة تهمي

ويقول: فلو لم يقل ـ غير مفسدها ـ لظن به أنه يريد توالي المطر عليها، وفي ذلك فساد للديار ومحو لرسومها» ثم يسوق بقية الأمثلة.

(١) سر الفصاحة ص ٣١٩ - ٣٢١.
(٢) المرجع السابق ص ٣٢١ - ٣٢٢.
(٣) المرجع السابق ص ٣٢٢ - ٣٢٤.

ويصل إلى الإستدلال بالتمثيل[1] ويعرفه بقوله: هو أن يزيد في الكـلام معنى يدل على صحته بذكر مثالٍ له نحو قول أبي العلاء:

لو اختصر ثم من الاحسان زرتكم والعذب يهجر للإفراط في الخصر

ويقول: فدل على أن الزيادة فيما يطلب ربما كانت سبباً للإمتناع منه، بتمثيل ذلك بالماء الذي لا يشرب لفرط برده، وإن كان البرد فيه مطلوباً محموداً.

ثم ساق بقية الأمثلة منها ما ينطبق على ما يعرف عند المتأخرين بالتشبيه الضمني وما يعرف بالمذهب الكلامي.

ثم ذكر الإستدلال بالتعليل[2] وذكر له الأمثلة التي منها قول ابن هانىء الأندلسي:

ولو لم تصافح رجلها صفحة الثرى لمـا كـنت أدري عـلة للتيـمـم

ومنها قول الله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾[3]

والبيت ينطبق عليه ما عرف عند المتأخرين «بحسن التعليل» وكذلك الآية الكريمـة ينطبق عليهـا ما يعـرف عندهم أيضـاً باسم «المـذهب الكلامي».

وبعد ذلك عرض لآراء[4] العلماء في نقد الشعر واختياره وهاجم فكرة نقد الشعر والشعراء على أساس فكرة الزمن ثم قال: «وذهب قوم أيضاً إلى حسن الترديد، وهو أن يعلق الشاعر لفظة في البيت بمعنى ثم يرددها فيه بعينها ويعلقها بمعنى آخر، كما قال زهير:

(١) المرجع السابق ص ٣٢٤ - ٣٢٦.
(٢) سر الفصاحة ص ٣٢٧.
(٣) سورة الأنبياء آية ٢٢.
(٤) سر الفصاحة ص ٣٢٧ - ٣٣٧.

من يلق يوماً على علاته هرماً   يلق السماحة منه والندى خلقا

وهذا عندي لا تعلق له بالنقد، لأن التأليف في هذا الترديد كسائر التأليف في الألفاظ التي لا تستحق به حمداً ولا ذماً، ولا يكسبها حسناً ولا قبحاً»[1]

ثم قال: «وقد صنف قوم في نقد الشعر وسائل ذكروا فيها أبواباً من الصناعة، لا تخرج عما ذكرناه في كتابنا هذا، إلا أنهم ربما جعلوا للمعنى الواحد عدة أسماء كالترصيع الذي يسمونه ترصيعاً، وموازنة، وتسميطاً، وتسجيعاً، وهو كله يرجع إلى شيء واحد، وإذا وقف على ما صنفوه في هذا الباب، وجد الأمر فيما قلنا ظاهراً والتكرير بينا واضحاً»[2] فواضح أنه قد قرأ ما كتب عن البلاغة والنقد قبله، وقد شكا من أختلاف العلماء في تلقيب بعض الفنون، ثم مضى يتحدث عن المنظوم والمنثور والفرق بينهما وما يقال في تفضيل أحدهما على الآخر[3]، ثم بين ما يحتاج إليه[4] الأديب من معرفته من علوم اللغة والنحو وما يحتاجه الشاعر من معرفة علمي العروض والقوافي، وما يحتاج أيضاً إلى معرفة المشهور من أخبار العرب وأحاديثها وأنسابها وأمثالها ومنازلها وسيرها، وصفة الحروب التي كانت لها، وما له قصة مشهورة وحديث مأثور.

كما يحتاج الكاتب إلى جميع هذا أيضاً ويختص بما يفتقر إليه من معرفة المخاطبات وفنون المكاتبات، ورسوم التقليدات مع الإطلاع على كتاب الله تعالى وشريعته وحديث رسول الله ﷺ وسنته.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦.
(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ - ٣٣٧.
(٣) المرجع السابق ص ٣٣٧ - ٣٤٠.
(٤) المرجع السابق ص ٣٤١ - ٣٤٣.

ثم يوصيها[1] بترك التكلف، والإسترسال مع الطبع، وفرط التحرز، وسوء الظن بالنفس، ومشاورة أهل المعرفة، وبغض الأكثار والإطالة، وتجنب الإسهاب في فن واحد من فنون الصناعة».

هذه جهود ابن سنان الخفاجي قصد منها معرفة ماهية الفصاحة ليتمكن من يقف عليها من خلق الكلام الفني الجميل وتمييز الجيد من الرديء والوقوف على وجه إعجاز القرآن البلاغي، إذا كان ممن يؤمن بأن وجه إعجاز القرآن هو بلوغه أعلى درجات البلاغة أو يعرف أن العرب كان في مقدورهم أن يأتوا بمثله لولا المنع الذي أحدثه الله فيهم، إذا كان ممن يقولون بالصرفة وفي الواقع أن جهود الخفاجي شرح لما أجمله أبو هاشم الجبائي إذ قال: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه ولا بد من اعتبار الأمرين».

ورأينا أن كتاب سر الفصاحة دار على تحقيق حسن اللفظ وحسن المعنى وأجمل ما في الكتاب تلك الأبيات الشعرية التي حللها ونقدها وناقشها,

أما مسائل البلاغة فهو لم يزد فيها ـ فيما نعلم ـ إلا «حسن التعليل».

وما زالت تحتاج إلى نظرية عامة تجمع شملها وإلى استكمال بعض مسائلها الأخرى، وهذا ما سيقوم به الإمام عبد القاهر الجرجاني. . .

---

(١) سر الفصاحة ص ٣٤١، ٣٤٣.

آ ـ الإمام عبد القاهر الجرجاني

هو أبو بكر(١) عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني المتوفي سنة ٤٧١، وقيل سنة ٤٧٤ من الهجرة النبوية، يقول عنه القفطي: إنه فارسي الأصل، جرجاني الدار، عالم بالنحو والبلاغة، أخذ النحو بجرجان عن الشيخ أبي الحسين محمد بن الحسن بن محمد بن عبد الوارث الفارسي، نزيل جرجان، ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، وأكثر عنه، وقرأ ونظر في تصانيف النحاة والأدباء، وتصدر بجرجان وحثت اليه الرحال، وصنف التصانيف الجليلة» والذي يهمنا منها بالنسبة لموضوعنا كتب ثلاثة هي: «أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، والشافية».

أسرار البلاغة(٢):

استهله بفاتحة تحدث فيها عن منزلة الكلام، وامتياز الانسان به عن

---

(١) انظر «أنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي ص ١٨٨ ـ ١٩٠ جـ ٢ وبغية الوعاة للسيوطي ص ١٠٦ جـ ٢، وانظر أيضاً مقدمة كتاب الايجاز شرح دلائل الاعجاز للمراغي ص ٧٢.

(٢) ألفه قبل «دلائل الاعجاز » اذ ذكر في «الدلائل» أنه سبق له ان تحدث عن المجاز في موضع آخر، وهذا الموضع لا ينتظر له أن يكون الا في «أسرار البلاغة» وأيضاً: سمى المجاز الإسنادي في «الدلائل» مجازاً حكمياً، ولو أن «الأسرار» بعد «الدلائل» لكان أشار إلى هذه التسمية ومن يقرأ الكتابين يقطع بأن أسرار البلاغة قبل «دلائل الاعجاز» اذ ليس من المعقول أن يكون الأسرار بعد الدلائل، ويأتي خالياً بهذا الشكل من الالحاح على معاني النحو وعن الحديث عن اعجاز القرآن ونظرة إلى الشواهد المشتركة في الكتابين تؤكد أسبقية الأسرار على الدلائل: مثل: ولما قضينا من منى كل حاجة. . الأبيات ـ الأسرار ص ١٥ ـ ١٧ الدلائل ص ٤٩ ـ ٥١، ويرى أستاذنا الدكتور أحمد موسى هذا الرأي انظر الصبغ البديعي ص ٢٣٥ وكذلك الدكتور شكري عياد انظر كتاب أرسطو في الشعر ص ٢٤١ هامش نشر دار الكاتب العربي سنة ١٩٦٧م وبعض الباحثين يرى =

سائر الحيوان، وأن أشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر، ثم قال: «ومن ها هنا يبين للمحصل ويتقرر في نفس المتأمل، كيف ينبغي أن يحكم في تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان، ومن البين الجلي أن التباين في هذه الفضيلة، والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ، كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب؟، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر، فعددت كلماته عدّاً كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجرى، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، بنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل» منزل قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل «أخرجته من كمال البيان، إلى محالّ الهذيان، نعم واسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختص بمتكلم، وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطب، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة، وهذا الحكم أعني الإختصاص في الترتيب يقع في الألفاظ مرتباً عل المعاني المرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل، ولن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصيص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة، وأقسام الكلام المدونة»[1]

= أسبقية الدلائل على «الأسرار» منهم الدكتور شوقي ضيف البلاغة تطور وتاريخ ص ١٩٠ والدكتور خلف الله من الوجهة النفسية ص ٧٣.

(١) أسرار البلاغة ص ٣،٢ تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا مطبعة الترقي ١٣١٩ هـ.

ثم قال: «فاذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده»[1].

ويقول: «وأما رجوع الإستحسان إلى اللفظ من غير شرك من المعنى فيه، وكونه من أسبابه ودواعيه، فلا يكاد يعدو نمطاً واحداً، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم، ويتداولونه في زمانهم، ولا يكون وحشياً غريباً، أو عامياً سخيفاً»[2]

فواضح من هذا النقل أن الإمام عبد القاهر قد هاله حيف النقاد في الحكم على النتاج الأدبي، وسبب ذلك ناشىء من اختلافهم حول المقياس الصحيح الذي يقاس به الكلام البليغ، أهو اللفظ فقط، أم المعنى فقط، أم كلاهما معاً؟ تلك المشكلة التي عرفت في تاريخ الأدب العربي «بقضية اللفظ والمعنى» ورأيناها تظهر حول قضية الإعجاز القرآني، ومر بنا أن الجاحظ رفض أن تكون المعاني الأصلية مقياساً للنقد وتابعه أبو هلال الذي يبدو من حديثه حول هذه القضية أنه كان يريد مع نصرة اللفظ أو من ورائه شيئاً آخر لم يصل إليه تأمل قوله: «إن الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدل عليها ويعبر عنها فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ، لأن المدار بعد على إصابة المعنى، ولأن المعاني تحل من الكلام محل الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة ومرتبة إحداهما على الأخرى معروفة.

(١) المرجع السابق ص ٣.
(٢) المرجع السابق نفسه.

ومن عرف ترتيب المعاني، واستعمال الألفاظ على وجوهها بلغة من اللغات ثم انتقل إلى لغة أخرى تهيأ له فيها من صنعة الكلام مثل ما تهيأ له في الأولى، ألا ترى أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي، فحولها إلى اللسان العربي فلا يكمل لصناعة الكلام إلا من يكمل لإصابة المعنى وتصحيح اللفظ والمعرفة بوجوه الإستعمال»[1] ونعتقد أنه لو استفاد بما كتبه الخطابي معاصره وقرأ تفصيله لأجزاء الكلام إلى: اللفظ، والمعنى، ورسوم النظم، وجعله وجه الإعجاز في القرآن الكريم مجيء هذه الأمور الثلاثة فيه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل، ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤ ماً وتشاكلاً من نظمه وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها»[2]. لوصل إلى ما أراد.

ومع أن الخطابي يجعل «المعاني القرآنية ضمن الأمور التي يتعلق بها الإعجاز نجده لا يجعل المعنى أساساً للمفاضلة بين الشاعرين يقول: «وقد يتنازع الشاعران معنى واحداً فيرتقي أحدهما إلى ذروته، ويقصر شأو الآخر عن مساواته في درجته»[3] والرماني جعل التلاؤ م مع دلالة التأليف هما مناطا الإعجاز، ونفى أن يتعلق الإعجاز بالمعاني القرآنية، لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[4].

---

(١) الصناعتين ص ٦٩.
(٢) بيان اعجاز القرآن للخطابي ص ٢٤.
(٣) المرجع السابق ص ٥٨.
(٤) النكت ص ٨٩.

وجاء أبو هاشم وقرر أن الفصاحة في اللفظ والمعنى كما أسلفنا أما القاضي عبد الجبار فقد رأينا بعد أن عرض رأي شيخه أبي هاشم، عقد فصلاً عقبه مباشرة، وضح فيه الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام رفض فيه أن تكون الكلمة بانفرادها تظهر فيها الفصاحة، وكذلك المعاني ورأى أن الفصاحة إنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناولها الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد يكون بالموقع وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع».

ولقد كان في إمكان القاضي عبد الجبار أن يحسم الأمر لو أنه نزل إلى ميدان التطبيق العملي، وطبق رأيه هذا على ألوان البديع ولكنه شغل بالجدل الفلسفي والمذهبي في كتبه وضاعت الفرصة ومر بنا أن الشريف الرضي قال: إن الألفاظ خدم للمعاني، لأنها تعمل في تحسين معارضها وتنميق مطالعها».

وجاء إبن رشيق وقرر أن المعنى واللفظ متلازمان، ولكنه عاد ومال إلى نصرة اللفظ وأما ابن سنان الخفاجي فتحيزه للألفاظ بدا واضحاً كما أسلفنا.

وجاء الإمام عبد القاهر والمشكلة بغير حل واللفظيون في تماديهم ومزاعمهم الباطلة، فقرر أن الميزة البلاغية تكمن في المعنى الذي تحدثه الألفاظ، إذا ألفت على ضرب خاص من التأليف، وترتيب معلوم، بحيث يقع ترتيب الألفاظ في الكلام على حسب ترتيب معانيها في التنفس وهذه المعاني يكون ترتيبها في النفس حسبما يقتضي العقل.

وأنكر أن يكون للفظ مزية في ذاته إلا ما كان راجعاً إلى خلوصه من

الوحشية والغرابة والعامية، لم يطلق على هذا الرأي «النظم» ولم يوضح الفروق والوجوه التي للنظم، ولم يقل أن ترتيب دلالة الألفاظ تكون على أساس توخي معاني النحو، ولم يرد على مزاعم اللفظيين الفاسدة من نحو قولهم: إن منشد الشعر مثل قائله في أن كليهما ناظم[1]، أبقى كل ذلك وغيره لدلائل الإعجاز.

ثم مضى يطبق رأيه على الألوان البلاغية التي يكثر تداولها بين الأدباء في عصره، ولما كان هدفه أن يكشف عن المعاني من أين تأتلف وتختلف، غاص في أعماق العبارة، وخاض في أسرارها النفسية والوجدانية، فاستطاع أن يكشف عن جمالها وساعده على ذلك ذوقه البلاغي المرهف، وحاسته البيانية المنقطعة النظير.

كما استطاع بعقليته العلمية الفذة أن يضع لها القواعد، ويسن لها القوانين، ورمى من وراء كل هذا أن يضع الأسس التي ينبغي أن يسير عليها النقاد في نقدهم والأدباء في نتاجهم، ثم بدأ بتطبيق فكرته على الجناس والحشو، ويحاول أن يثبت أن الحسن والقبح لا يرجعان فيهما إلى اللفظ والجرس، وإنما يرجعان فيهما إلى ما يناجي فيه العقل النفس يقول: «أما التجنيس فانك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً.

ثم يقول: أتراك استضعفت تجنيس أبي تمام في قوله:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت ... فيه الظنون أمذهب أم مذهب

واستحسنت تجنيس القائل «حتى نجا من خوفه وما نجا» وقول المحدث:

---

(1) الدلائل ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

نـاظـراه فـيـما جنى نـاظـراه   أو دعـاني أمـت بمـا أودعـاني

لأمر يرجع إلى اللفظ، أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول، وقويت في الثاني؟ ورأيتك لم يزدك بمذهب، ومذهب على أن أسمعك حروفاً مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها، فبهـذه السريـرة صار التجنيس، وخصوصاً المستوفى منه المتفق في الصورة من حلى الشعر ومذكوراً في أقسام البديع»[1] ويقول: «فقد تبين لك أن ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجدت فيه إلا معيب مستهجن، ولذلك ذم الإستكثار منه والولوع به، وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرفة، في حكمها وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنة من الإستكراه، وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للشين»[2].

وعرض للسجع وذكر أن المستقدمين تركوا فضل العناية به، ولزموا سجية الطبع وذلك أمكن في العقول، وأبعد من القلق وأوضح للمراد[3].

أما المتأخرون فقد نجد لهم كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسم في البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم، ويقول ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت، فلا ضير أن يقع ما عناه

---

(١) الأسرار ص ٤, ٥.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) انظر الأسرار ص ٥.

في عمياء، وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها»[1].

ويشيد بأسلوب الجاحظ ويذكر أنه كان يرى التوفيق بين المعاني أحق، والموازنة فيها أحسن.... أولى من أن يدعها لنصرة السجع وطلب الوزن[2].

ثم يعود فيقول: «وعلى الجملة فانك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً ولا تجد عنه حولاً، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه، ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه»[3].

ثم ساق أمثلة للسجع الجيد علق عليها بقوله: «فقد تبين من هذه الجملة أن المعنى المقتضى اختصاص هذا النحو بالقبول، هو أن المتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع بل قاد، المعنى إليهما»[4].

ثم يوصي الأديب فيقول: «ولن تجد أيمن طائراً، وأحسن أولاً وآخراً، وأهدى إلى الإحسان وأجلب للإستحسان، من أن ترسل المعاني على سجيتها وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ فانها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها، فأما أن تضع في نفسك أنه لا بد من أن تجنس أو تسجع بلفظين مخصوصين فهو الذي أنت

---

(١) المرجع السابق ص ٦.
(٢) المرجع السابق ص ٦,٧
(٣) الأسرار ص ٧.
(٤) انظر المرجع السابق ص ٧ - ٩.

منه بعرض الاستكراه وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم، فإن ساعدك الجد كما ساعد في قوله: «أودعاني أمت بما أودعاني».. فذاك وإلا أطلقت ألسنة العيب وأفضى بك طلب الإحسان من حيث لم يحسن الطلب، إلى أفحش الإساءة وأكبر الذنب»[1]..، وضرب مثلاً بأبي تمام وغيره من الشعراء الذين أسلموا أنفسهم للتكلف فلم يساعدهم التوفيق وأطلقوا ألسنة العيب على أنفسهم وهم لا يشعرون.

ثم يوضح مراتب التجنيس فيقول: «وأعلم أن النكتة التي ذكرتها في التجنيس وجعلتها العلة في استيجاب الفضيلة: وهي حسن الإفادة، مع أن الصورة صورة التكرير والإعادة وإن كانت لا تظهر الظهور التام الذي لا يمكن دفعه إلا في المستوفي المتفق الصورة منه كقوله:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيا لدى يحيى بن عبد الله

أو المرفو الجاري كقوله: «أودعاني أمت بما أودعاني»

فقد يتصور في غير ذلك من أقسامه أيضاً فمما يظهر ذاك فيه ما كان نحو قول ابي تمام:

يمدون من أيد عواص عواصم تصول بأسياف قواض قواضب

وذلك أنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة كاليوم من «عواصم» والباء من «قواضب» أنها هي التي مضت، وقد أرادت أن تجيئك ثانية، وتعود إليك مؤكدة حتى إذا تمكن في نفسك تمامها، ووعى سمعك آخرها، انصرفت عن ظنك الأول، وزلت عن الذي سبق من التخيل، وفي ذلك ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه حتى ترى أنه رأس المال»[2].

---

(١) المرجع السابق ص ١٠، ١١.

(٢) الأسرار ص ١١، ١٢.

وأما النوع الذي يلي ما سبق في المنزلة فهو ما يقول عنه: «فأما ما يقع التجانس فيه على العكس من هذا وذاك أن تختلف الكلمات من أولها كقول الشاعر:

وكم سبقت منــه إلى عــوارف ثنـائي من تلك العـوارف وارف

وذاك أن زيادة عوارف على وارف بحرف اختلاف من مبدأ الكلمة في الجملة فإنه لا يبعد كل البعد عن اعتراض طرف من هذا التخيل فيه وإن كان لا يقوى تلك القوة كأنك ترى أن اللفظة أعيدت عليك مبدلاً من بعض حروفها غيره أو محذوفاً منها[1].

والإمام عبد القاهر بذلك يضع الأسس التي ينبغي أن يسير عليها النقاد في تفضيل شاعر على شاعر وقول على قول.

ويعرض للحشو ويذكر أنه ذم لأنه خلا من الفائدة ولو أفاد لم يكن حشواً وقد تراه مع اطلاق هذا الاسم عليه واقعاً من القبول أحسن موقع.. ذاك لإفادته إياك على مجيئه مجيء ما لا يعول في الإفادة عليه...، فيكون مثله مثل الحسنة تأتيك من حيث لم ترقبها[2].

وبعد أن طبق رأيه على التجنيس والسجع والحشو، ووضح أن الحسن والقبح فيهم لا يرجعان إلى اللفظ وإنما يرجعان إلى المعنى، قرر أن التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع كذلك يقول: «وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع فلا شبهة أن الحسن والقبح لا يعترض الكلام بهما إلا من جهة المعاني خاصة من غير أن يكون للألفاظ في ذلك نصيب أو يكون لها في التحسين أو خلاف التحسين تصعيد وتصويب.

---

(١) المرجع السابق ص ١٢، ١٣.
(٢) انظر المرجع السابق ص ١٣.

أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان.

وأما التطبيق فأمره أبين، وكونه معنوياً أجلى وأظهر، فهو مقابلة الشيء بضده والتضاد بين الألفاظ المركبة محال، وليس لأحكام المقابلة ثم مجال[1].

ثم عاد وساق أمثلة أخرى وشرحها شرحاً أدبياً رائعاً نصر فيها المعنى على اللفظ تحقيقاً لغرضه، وتأكيداً لما ذهب إليه[2].

وبعد أن اطمأن الإمام عبد القاهر على أن رأيه في الميزة البلاغية، قد استقر وثبت خاصة بعد ما طبقه على السجع والتجنيس والحشو تلك المواطن التي قد يظن أن الحسن والقبح فيها يرجعان إلى اللفظ دون المعنى انتقل إلى بيان غرضه الذي من أجله وضع هذا الرأي وأعلنه وهو دراسة هذه المعاني وأحوالها وكيف تتصرف في القول الفني الجميل قال: «وأعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق وتختلف، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصل أجناسها وأنواعها، وأتتبع خاصها ومشاعها، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل وتمكنها في نصابه وقرب رحمها منه أو بعدها حين تنسب عنه، وكونها كالحليف الجاري مجرى النسب أو الزنيم الملصق بالقوم لا يقبلونه، ولا يمتعضون له، ولا يذبون دونه»[3].

ولكن أين يكون هذا الغرض؟ وكيف تناله؟ يقول الإمام عبد القاهر

---

(١) الأسرار ص ١٣، ١٤.
(٢) انظر الأسرار ص ١٤ - ١٨.
(٣) الأسرار ص ١٨.

عنه: «وهذا غرض لا ينال على وجهة، وطلبة لا تدرك كما ينبغي، إلا بعد مقدمات تقدم وأصول تمهده وأشياء هي كالادوات فيه حقها أن تجمع، وضروب من القول هي كالمسافات دونه يجب أن يسار فيها بالفكر ويقطع.

وأول ذلك وأولاه وأحقه بأن يستوفيه النظر ويتقصاه، القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصول كثيرة كان جل محاسن الكلام إن لم نقل كلها متفرعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها»[1].

ثم يضع المنهج الذي يجب أن يتبع في دراسة مثل هذه الألوان فيقول: «وأعلم أن الذي يوجبه ظاهر الأمر وما يسبق اليه الفكر أن يبدأ بجملة من القول في الحقيقة والمجاز ونتبع ذلك القول في التشبيه والتمثيل، ثم ننسق ذكر الاستعارة عليهما، ونأتي بها في أثرها، وذلك أن المجاز أعم من الاستعارة، والواجب في قضايا المراتب أن نبدأ بالعام قبل الخاص والتشبيه كالأصل في الاستعارة وهي شبيهة بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره»[2] فكان يجب أن تدرس هذه الألوان حسب هذا الترتيب إلا أنه صرح بأن ها هنا أموراً اقتضت أن تقع البداية بالاستعارة، وبيان صدر منها، والتنبيه على طريق الانقسام فيها حتى إذا عرف بعض ما يكشف عن حالها، ويقف على سعة مجالها، عطف عنان الشرح إلى الفصلين الآخرين، فوفى حقوقهما، وبين فروقهما، ثم ينصرف إلى استقصاء القول في الإستعارة[3].

ويقول أستاذنا الدكتور أحمد موسى في شأن الأمور التي عرضت للامام

(١) الأسرار ص ١٩.
(٢) الأسرار ص ٢٠.
(٣) نفس المرجع.

عبد القاهر وحتمت عليه أن يخالف خطته التي رسمها، ويؤثر الاستعارة بالتقديم ما نصه: «ولا ندري أمراً من الأمور التي حتمت على عبد القاهر أن يخالف هذا الدستور الذي وضعه سوى أنه عرض للاستعارة وقرنها بالتطبيق في المقدمة وجعل الحسن والقبح فيهما راجعين إلى المعاني، فآثرها بالتقديم حتى لا يطول تطلع النفوس إليها، هذا إلى أن الاستعارة من أجل الطلبات التي يتنازعها المحسنون، ويتنافس في إحراز قصب السبق فيها المجيدون فالحديث عنها عذب غير مملول، والتعريف بها أولى من التعريف بأصلها في التقديم وقد يطول الفرع أصله سمو مكانة وعلو منزلة»[1].

وفعلاً يتناول الاستعارة ويعرفها بقوله: هي «أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حتى وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هناك كالعارية»[2] ثم يقسمها إلى قسمين: مفيدة، وغير مفيدة، ويبدأ بذكر الاستعارة غير المفيدة[3] لأنها قصيرة الباع قليلة الاتساع ويقرر أن النقل فيها لا يفيد شيئاً سوى أنه أريد به التوسع في أوضاع اللغة كوضعهم للعضو الواحد أسماء كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان نحو وضع الشفة للانسان والمشفر للبعير، والجحفلة للفرس وما شاكل ذلك من فروق... فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وضع له، فقد استعاره منه، ونقله عن أصله، وجاز به موضعه كقول العجاج «وفاحماً ومرسناً مسرجاً» يعني أنفاً برق كالسراج والمرسن في الأصل للحيوان لأنه الموضع الذي يقع عليه الرسن فاستعمال المرسن في الأنسان، وهو

(١) الصبغ البديعي ص ٢٢٦.
(٢) الأسرار ص ٢٠، ٢١.
(٣) الأسرار ص ٢١ وما بعدها.

موضوع للحيوان لا يفيد أكثر مما يفيده «الأنف في الانسان، وما دام أنه يفد لم يتصور أن يكون استعارة من جهة المعنى، ومن ثم فهو استعارة غير مفيدة.

لكن الاستعارة المفيدة هي التي يظهر لك فيها فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكانها لم يحصل لك، كقولنا: رأيت أسداً وانت تعني رجلاً شجاعاً فقد استعرت اسم الأسد للرجل ومعلوم أنك أفدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعك منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه وبأسه وشدته وسائر المعاني المركوزة في طبيعته مما يعود إلى الجرأة»[1].

ويذكر الإمام عبد القاهر أن العجاج لم يرد بقوله: «ومرسناً مسرجاً». أن يشبه أنف المرأة بأنف نوع من الحيوان لأن هذا العضو من غير الانسان لا يوصف بالحسن»[2] ومن هنا ساغ للمتأخرين أن يعتبروا قول العجاج وما شاكله من قبيل استعمال اللفظ في غير موضعه لعلاقة غير المشابهة وأطلقوا على الأمثلة التي ذكرها الإمام عبد القاهر تحت عنوان الاستعارة غير المفيدة اسم المجاز المرسل ثم يذكر أن الاستعارة غير المفيدة قد تشتبه بمثل قولهم[3]: «إنه لغليظ الجحافل وغليظ المشافر» وفرق بينها وبين هذا التعبير وذلك أنه كلام يصدر عنهم في مواضع الذم بمنزلة أن يقال: كأن شفته في الغلظ مشفر البعير وجحفلة الفرس، فالقصد إلى المبالغة فيه ظاهر ومن ثم فهو من الاستعارة المفيدة، وكذلك ما جرى مجراه من هذا النوع.

ثم يعود إلى القول في الاستعارة المفيدة المبنية على التشبيه والمبالغة فيه

---

(١) الأسرار ص ٢٣.

(٢) الأسرار ص ٤٥، ٤٦.

(٣) انظر الأسرار ص ٢٥ - ٢٩.

والجديرة بأن تسمى استعارة ويقول[1] عنها أنها «.. أمد ميداناً، وأشد افتناناً وأكثر جرياناً وأعجب حسناً وإحساناً وأوسع سعة وأبعد غوراً، وأذهب نجداً في الصناعة وغوراً، من أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحصر فنونها وضروبها «ثم يشير إلى أثرها النفسي فيقول: «نعم وأسحر سحراً، واملأ[2] بكل ما يملأ صدراً، ويمتع عقلاً، ويؤنس نفساً، ويوفر أنساً».

ثم يقول: «ومن خصائصها التي تذكر بها، وهي عنوان منقبها، أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ... إلى أن يقول: «فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون».

ثم يقسمها باعتبار اللفظ المستعار فيذكر أنه إما أن يكون إسماً أو فعلاً، فإن كان إسماً فإنه يقع مستعاراً على قسمين:

أحدهما: أن تنقله عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه وتجعله متناولاً له تناول الصفة مثلاً للموصوف، وذلك قولك: «رأيت أسداً وأنت تعني رجلاً شجاعاً» فالاسم المستعار قد تناول شيئاً معلوماً يمكن أن ينص عليه فيقال أنه عنى بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي فجعل إسماً له على سبيل الاستعارة والمبالغة في التشبيه.

---

(١) الأسرار ص ٣٠، ٣١.

(٢) أي أملك وأكفل

والثاني أن يؤ خذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين فيه شيء يشار إليه فيقال هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفة لإسمه الأصلي ونائباً منابه ومثاله قول لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقرة   إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وذلك أنه جعل للشمال يداً ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه، يمكن أن تجري اليد عليه، كإجراء الأسد والسيف على الرجل في قولك: انبرى لي أسد يزأر، وسللت سيفاً على العدو لا يفل، والظباء على النساء في قوله: «من الظباء الغيد». . .

لأن معك في هذا كله ذاتاً ينص عليها، وترى مكانها في النفس، إذا لم تجد ذكرها في اللفظ، وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرف لما زمامه بيده ومقادته في كفه، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم، والتقدير في النفس من غير أن يكون هناك شيء يحمى وذات تتحصل ولا سبيل لك إلى أن تقول كنى باليد عن كذا وأراد باليد هذا الشيء أو جعلَ الشيء الفلاني يداً كما تقول كنى بالأسد عن زيد وعنى به زيداً وجعل زيداً أسداً، وإنما غايتك التي لا مطمع وراءها أن تقول أراد أن يثبت للشمال في الغداة تصرفاً كتصرف الانسان في الشيء يقلبه، فاستعار لها اليد حتى يبالغ في تحقيق التشبيه. وحكم الزمام في استعارته للغداة حكم اليد في استعارتها للشمال إذ ليس هناك مشار إليه يكون الزمام كناية عنه ولكنه وفي المبالغة شرطها من الطرفين فجعل على الغداة زماماً ليكون أتم في اثباتها مصرفة كما جعل للشمال يداً ليكون أبلغ في تصييرها[1] مصرفة هذا هو الفرق الأول بين القسمين.

(١) الأسرار ص ٣٢، ٣٣.

أما الفرق الثاني بينهما فهو: «أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه الذي هو المغزى من كل استعارة تفيد وجدته يأتيك عفواً كقولك في رأيت أسداً رأيت رجلاً كالأسد، ورأيت مثل الأسد أو شبيهاً بالأسد، وإن رمته في القسم الثاني وجدته لا يواتيك تلك المواتاة إذ لا وجه لأن يقول: «إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال» أو «حصل شبيه باليد للشمال» وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه سترا، وتعمل تـأمـلاً وفكراً. . . كقولك إذ أصبحت الشمال ولها في قوة تأثيرها في الغداة شبه المالك تصريف الشيء بيده، وإجراءه على موافقته، وجذبه نحو الجهة التي تقتضيها طبيعته، وتنحوها ارادته، فأنت كما ترى تجد الشبه المنتزع ها هنا إذا رجعت إلى الحقيقة، ووضعت الإسم المستعار في موضعه الأصلي لا يتلقاك من المستعار نفسه بل مما يضاف إليه ألا ترى أنك لم ترد أن تجعل الشمال كاليد، ومشبهـة باليد، كما جعلت الرجل كالأسد ومشبهاً بالأسد، ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذي اليد من الأحياء فأنت تجعل في هذا الضرب المستعار له وهو نحو «الشمال» ذا شيء وغرضك أن تثبت له حكم من يكون له ذلك الشيء في فعل أو غيره لا نفس ذلك الشيء.

والفرق الثالث بين القسمين: «هو أن الشبه في القسم الأول الذي هو نحو رأيت أسداً تريد رجلاً شجاعاً، وصف موجود في الشيء الذي له استعرت واليد ليست توصف بالشبه، ولكنه صفة تكسبها اليد صاحبها، وتحصل له بها وهي: التصرف على وجه مخصوص»[1] وسمى البلاغيون بعده القسم الأول بالاستعارة التصريحية والثاني بالاستعارة المكنية.

هذا وان كان ابن رشيق قد أشار إلى القسمين إلا أن الإمام زاد عليه

---

(١) الأسرار ص ٣٣، ٣٤، ٣٦.

بالتعريف وبيان الفرق كما رأيت، وأيضاً كشف عن عمل العقل في كل منهما.

ثم انتقل إلى الاستعارة في «الفعل»[1] ورأى أن وصفه بأنه مستعار حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتق منه، فإذا قلنا في قولهم: «نطقت الحال» أن نطق مستعار فالمعنى أن النطق مستعار وإذا كانت الاستعارة تنصرف إلى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى، ويقول: إن الفعل يكون استعارة مرة من جهة فاعله الذي رفع به ومثاله ما مضى، ويكون أخرى استعارة من جهة مفعوله وذلك نحو قول ابن المعتز:

جمع الحق لنا في إمام قتل البخل وأحيا السماحا

فقتل وأحيى، إنما صارا مستعارين، بأن عديا إلى البخل والسماح، ولو قال قتل الأعداء، وأحيى لم يكن «قتل» استعارة بوجه، ولم يكن أحيى استعارة على هذا الوجه، وكذا قوله:

وأقرى الهموم الطارقات حزامة

هو استعارة من جهة المفعولين جميعاً فأما من جهة الفاعل فهو محتمل للحقيقة وذلك أن تقول: «أقرى الأضياف النازلين اللحم العبيط[2]».

وقد يكون الذي يعطيه حكم الاستعارة أحد المفعولين دون الآخر كقوله:

نقريهم لهذميات نقد بها ما كان خاط عليهم كل زراد

وبهذا يكون الامام عبد القاهر كشف عن الاستعارة التي سماها البلاغيون بعده بالاستعارة التبعية وكشف أيضاً عن قرينتها.

(١) الأسرار ص ٣٦ - ٣٩.
(٢) العبيط: الطري.

ثم أخذ يضع الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها النقد النزيه، فذكر أن الاستعارة من شأنها أن تجري فيها الفضيلة وأن تتفاوت تفاوتاً شديداً لأنها تعتمد على التشبيه الذي تختلف طرقه ويقول: «وأنا أريد أن أدرجها من الضعف الى القوة وأبدأ في تنزيلها ثم بما يزيد في الارتفاع».

فأولها[1] وهو أدنى ضروبها: أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، أي أن الجامع بين طرفي الاستعارة يكون جنساً شاملاً لهما إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة والضعف فأنت تستعير لفظ الأفضل لما هو دونه وذلك نحو استعارة الطيران للعدو الشديد فالجامع بينهما السرعة في قطع المسافة وهو كما ترى داخل في مفهوم الطرفين إلا أنه في المستعار منه أقوى.

وكانت قريبة من الحقيقة لأنها لا تحتاج إلى تأمل وإعمال فكر ثم أخذ يسوق الأمثلة لهذا النوع.

والضرب الثاني: «أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة، وذلك نحو قولك: «رأيت أسداً» تريد رجلاً فالوصف الجامع بينهما هو الشجاعة وهي على حقيقتها موجودة في الإنسان، وإنما يقع الفرق بينه وبين السبع الذي استعرت اسمه له ـ فيها من جهة القوة والضعف والزيادة والنقصان.

والفرق بينه وبين الضرب الأول أن الاشتراك ها هنا في صفة توجد في جنسين مختلفين: مثل أن جنس الانسان غير جنس الأسد وليس كذلك الطيران وجري الفرس، فإنهما جنس واحد بلا شبهة وكلاهما مرور وقطع

---

(١) الأسرار ص ٣٩ ـ ٦٥.

للمسافة وإنما يقع الاختلاف بالسرعة.. وذلك لا يوجب اختلافاً في الجنس.

والضرب الثالث: «وهو الصميم الخالص من الاستعارة، وحده أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية»، أو بمعنى آخر أن يكون الجامع بين طرفي الاستعارة عقلياً محضاً، وذلك مثل استعارة النور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق المزيلة للشك النافية للريب كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوْا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾[1].

ويقول: فأنت لا تشك في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس، لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة والحجة كلام وكذا ليس بينهما ما بين الرجل والأسد من الاشتراك في طبيعة معلومة تكون في الحيوان كالشجاعة، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجة ونحوهما إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر إذا صادف النور ووجهت طلائعه نحوه، وجال في معارفه وانتشر وانبث في المسافة التي يسافر طرف الانسان فيها، وهذا كما تعلم شبه لست تحصل منه على جنس، ولا على طبيعة وغريزة ولا على هيئة وصورة تدخل في الخلقة وإنما هو صورة عقلية.

ثم يقول: «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها، وهاهنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة،

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٧.

وتعرف فصل الخطاب»، ويذكر أن هذا النوع له أساليب كثيرة ومسالك دقيقة مختلفة يصعب حصرها إلا أنه سوف يقدم لنا أصولاً فيها:

الأصل الأول: «أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة» أو بمعنى آخر استعارة محسوس لمعقول والجامع عقلي وذلك كالمثال الذي مضى من استعارة النور للبيان والحجة، فهذا شبه أخذ من محسوس لمعقول، ألا ترى أن النور مشاهد محسوس بالبصر والبيان والحجة مما يؤديه إليك العقل من غير واسطة من العين أو غيرها من الحواس، وذلك أن الشبه ينصرف إلى المفهوم من الحروف والأصوات ومدلول الألفاظ هو الذي ينور القلب لا الألفاظ.

الأصل الثاني: وهو أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس ثم الشبه عقلي مثاله قول النبي ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن»[1] يقول: الشبه مأخوذ للمرأة من النبات كما لا يخفى وكلاهما جسم إلا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات وخضرته ولا طعمه ولا رائحته ولا شكله وصورته، ولا ما شاكل ذلك.. بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء في المنبت السوء، وبين تلك النابتة على الدّمنة، وهو حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن وطيب الفرع مع خبث الأصل.

الأصل الثالث: وهو أخذ الشبه من المعقول للمعقول، وأول ذلك وأعمه استعارة الوجود: للعدم الذي بقيت آثاره الجميلة واستعارة العدم: للوجود الذي لا نفع وراءه، وأما ما عداهما من الأوصاف فيجيء فيها طريقان:

الطريق الأول: وهو يجري أيضاً في استعارة المعدوم للموجود، ويقوم على ترك الاعتداد بالصفة وإن كانت موجودة ـ لخلوها مما هو ثمرتها،

(١) الدمن: البعر والسرقين والعفن.

والمقصود منها والذي إذا خلت منه لم تستحق الشرف والفضل، وذلك كاستعارة الموت للجهل على معنى أن فائدة الحياة والمقصود منها هو العلم والاحساس، فمتى عدمهما الحي فكأنه قد خرج من عن حكم الحي وكاستعارته للنوم لأن النائم لا يشعر بما بحضرته كما لا يشعر الميت.

الطريق الثاني: في شبه المعقول من المعقول لا يكون على تنزيل الوجود منزلة العدم، ولكن على اعتبار صفة معقولة يتصور وجودها مع ضد ما استعرت اسمه، فمن ذلك أن يراد وصف الأمر بالشدة والصعوبة والبلوغ في كونه مكروهاً إلى الغاية القصوى فيقول: «لقي الموت» يريدون لقي الأمر الأشد الصعب الذي هو في كراهة النفس له كالموت.. فقد عبرها هنا عن شدة الأمر بالموت واستعير لها والشدة ومحصولها الكراهة موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه، فليس التشبيه إذن من طريق الحكم على الوجود بالعدم، وتنزيل ما هو موجود كأنه قد خلع صفة الوجود، ثم ساق الأمثلة ووضحها ومن خلال توضيحه تحس أن الأساليب العربية كانت قد نالت كثيراً من الضيم في عصره وأحاطت بها النظرة الضيقة من كل جانب وينتقل إلى التشبيه[1] والتمثيل ويرى أن التشبيه على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأول، كتشبيه الشعر بالليل والثريا بعنقود الكرم المنور، والقد اللطيف بالغصن، وكتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل والسكر وتشبيه اللين الناعم بالخز وتشبيه الرجل بالأسد. والثاني: أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول مثل هذه حجة كالشمس في الظهور ويقول: إن هذا الضرب يتفاوت تفاوتاً شديداً، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه كالمثال الذي مضى وكقولهم في صفة الكلام «ألفاظه كالماء في السلاسة» إلا أنه أدخل قليلاً في حقيقة

(١) الأسرار ص ٦٦ - ٢١٣.

التأول وأقوى حالاً في الحاجة إليه من تشبيه الحجة بالشمس، ومنه ما تقوى فيه الحاجة إلى التأول حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السماع كقول الأشقري في صفة بني المهلب «كانوا كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها» ثم يقول: «وإذ قد عرفت الفرق بين الضربين فاعلم أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه، فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً» ثم ساق أمثلة للتشبيه وأخرى للتمثيل، ويبدو من كلام الامام عبد القاهر ان التشبيه التمثيلي هو: ما كان وجه الشبه فيه عقلياً سواء كان مفرداً أم مركباً، يقول: «ثم أن هذا الشبه العقلي ربما انتزع من شيء واحد كما مضى من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العمل، وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتها، ومثال ذلك قوله عز وجل: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُواْ التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارَاً﴾[1] الشبه منتزع من أحوال الحمار وهو أنه يحمل أسفاراً التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها، وبين سائر الاحمال التي ليست من العلم في شيء ولا من الدلالة عليه بسبيل فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ويكد جبينه فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألفت وقرن بعضها إلى بعض».

ويمضي الامام عبد القاهر ليبين حقيقة وجه الشبه المركب ويفرق بينه وبين المفرد والمتعدد فيقول: «ومثال ما يجيء فيه التشبيه معقوداً على أمرين إلاّ أنهما لا يتشابكان هذا التشابك قولهم: «هو يصفو ويكدر ويمر ويحلو،

---

(١) سورة الجمعة آية ٥.

ويشج ويأسو، ويسرج ويلجم» لأنك وإن كنت أردت أن تجمع له الصفتين فليست إحداهما ممتزجة بالأخرى، ويمضي يتحدث عن انتزاع وجه الشبه إلى أن يقول: «وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى أن يسمى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصلَ لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر حتى أن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر، ألا ترى إلى نحو قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلحَيَاةِ الدُّنيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمآءِ فاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَٱلأَنْعَامُ حَتَّى إذا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بالأَمْسِ﴾[1]، كيف كثرت الجمل فيه حتى أنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صورة الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة، ثم أن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض وأفراد شطر من شطر حتى أنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه.

أما الجمل التي لم ترتب هذا الترتيب الذي يضم بعضها إلى بعض وبقيت حافظة، لصورتها، وأغراضها المستقلة، فليست من التركيب في شيء كما إذا قلت: زيد كالأسد بأساً، والبحر جوداً، والسيف مضاء، والبدر بهاء«هذه التشبيهات لا يجب عليك أن تحفظ فيها نظاماً مخصوصاً بل لو بدأت بالبدر، وتشبيهه به في الحسن وأخرت تشبيهه بالأسد في الشجاعة كان المعنى بحاله».

---

(١) سورة يونس آية ٢٤.

ثم انتقل الامام عبد القاهر إلى بيان تأثير[1] التمثيل في كلام العرب فذكر «أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية، إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفاً، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفاً.

فإن كان مدحاً كان أبهى وأفخم، وأنبل في النفوس وأعظم.. وأسير على الألسن وأذكر.. وإن كان ذماً كان مسه أوجع، وميسمه ألذع، ووقعه أشد، وحده أحد، وإن، كان حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر، وإن كان اعتذاراً كان إلى القبول أقرب، وللقلوب أخلب..، وإن كان وعظاً كان أشفى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه والزجر.. وهكذا الحكم إذا استقريت فنون القول وضروبه وتتبعت أبوابه وشعوبه، وإن أردت أن تعرف ذلك.. فانظر إلى قول البحتري:

دان على أيد العفاة وشاسع عن كل ندفي الندى وضريب
كالبدر أفرط في العلو وضوؤه للعصبة السارين جد قريب

وفكر في حالك وحال المعنى معك وأنت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني ولم تتدبر نصرته إياه، وتمثيله له فيما يلي على الانسان عيناه، ويؤدي إليه ناظراه، ثم قسهما على الحال وقد وقفت عليه، وتأملت طرفيه، فإنك تعلم بعد ما بين حالتيك، وشدة تفاوتهما في تمكن المعنى لديك، وتحببه إليك، ونبله في نفسك، وتوفيره لأنسك وتحكم لي بالصدق فيما قلت والحق فيما أدعيت.

---

(1) الأسرار ص ٨٦ - ١٢٥.

ثم ساق بقية الأمثلة موضحاً أثر التمثيل في النفوس إلى أن قال: «فهذه جملة من القول تخبر عن صيغ التمثيل وتخبر عن حال المعنى معه فأما القول في العلة والسبب لم كان للتمثيل هذا التأثير؟ وبيان جهته ومأتاه، وما الذي أوجبه واقتضاه، فغيرها وإذا بحثنا عن ذلك وجدنا أسباباً وعللاً كل منها يقتضي أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل، ويشرف، ويكمل».

ثم أخذ يذكر الأسباب قائلاً: «فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكنّى، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الاحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس، أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، ذلك أن المعاني التي يجيء التمثيل في عقبها على ضربين:

غريب بديع يمكن أن يخالف فيه ويدعي امتناعه واستحالة وجوده وذلك نحو قوله:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام وفاتهم إلى حد بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة بل صار كأنه أصل بنفسه وجنس برأسه وهذا أمر غريب وهو أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس، وبالمدعي له حاجة إلى أن يصحح دعواه في جواز وجوده على الجملة إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح، فإذا قال: «فإن المسك بعض دم الغزال»، فقد احتج لدعواه وأبان أن لما ادعاه أصلاً في الوجود، وبرأ نفسه من صفة الكذب، وباعدها من سفه المقدم على غير

بصيرة، والمتوسع في الدعوى من غير بينة وذلك أن المسك قد خرج من صفة الدم وحقيقته حتى لا يعد من جنسه إذ لا يوجد في الدم شيء من أوصافه الشريفة الخاصة بوجه من الوجوه لا ما قل ولا ما كثر، ولا في المسك شيء من الأوصاف التي كان لها الدم دماء البتة.

والضرب الثاني: ألا يكون المعنى الممثل غريباً نادراً يحتاج في دعوى كونه على الجملة إلى بينة وحجة وإثبات، نظير ذلك أن ينفي عن فعل من الأفعال التي يفعلها الانسان الفائدة أو يدعي انه لا يحصل منه على طائل، ثم يمثله في ذلك بالقابض على الماء والراقم فيه فالذي مثلت ليس بمنكر مستبدع، إذ لا ينكر خطأ الانسان في فعله أو ظنه وأمله وطلبه ألا ترى أن المغزى من قوله:

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض   على الماء خانته فـروج الأصابـع

أنه قد خاب في ظنه أنه يتمتع بها ويسعد بوصلها وليس بمنكر ولا عجيب، ولا ممتنع في الوجود، خارج من المعروف المعهود، أن يخيب ظن الانسان في أشباه هذا من الأمور حتى يستشهد على إمكانه، وتقام البينة على صدق المدعي بوجدانه ويقول: «وإذا ثبت أن المعاني الممثلة تكون على هذين الضربين، فإن فائدة التمثيل وسبب الأنس في الضرب الأول بين لائح لأنه يفيد فيه الصحة وينفي الريب والشك».

وأما الضرب الثاني فإن فائدة التمثيل وسبب الأنس فيه أن الوصف كما يحتاج إلى إقامة الحجة يحتاج أيضاً إلى بيان المقدار فيه، ووضع قياس من غيره يكشف عن حده، ومبلغه في القوة والضعف والزيادة والنقصان.

وسبب آخر يذكره الامام عبد القاهر موضحاً به جمال التمثيل ويراه ألطف مأخذاً وأولى بأن يحيط بأطراف الباب، وهو أن لتصور الشبه من الشيء في غير جنسه وشكله والتقاط ذلك له من غير محلته.. باباً آخر من

الظرف واللطف، ومذهباً من مذاهب الاحسان لا يخفى موضعه من العقل» ويذكر: أننا إذا نظرنا إلى تشبيه المشاهدات بعضها ببعض فإن التشبيهات سواء كانت عامية مشتركة أم خاصية مقصورة على قائل دون قائل نراها لا يقع بها اعتداد ولا يكون لها موقع من السامعين، ولا تهز ولا تحرك، حتى يكون الشبه مقرراً بين شيئين مختلفين في الجنس، فتشبيه العين بالنرجس عامي مشترك وأنت تنظر إلى بعد ما بين العينين وبينه من حيث الجنس، وتشبيه الثريا بما شبهت به من عقود الكرم المنور واللجام المفضض، والوشاح المفصل وأشباه ذلك خاصي والتباين بين المشبه والمشبه به في الجنس على ما يخفي وإذا استقريت التشبيهات، وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب وذلك ان موضع الاستحسان، ومكان الاستطراف.. أنك ترى الشيئين مثلين متباينين، ومؤتلفين مختلفين، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض في خلقة الانسان وخلال الروض.. ولذلك تجد تشبيه البنفسج في قوله:

ولا زوردية تزهو بزرقتها بين الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قامات ضعفن بها أوائل النار في أطراف كبريت

أغرب وأعجب.. من تشبيه النرجس بمداهن درحشوهن عقيق، لأنه إذ ذاك مشبّه لنبات غض يرف، وأوراق رطبة ترى الماء منها يشف، بلهب نار مستول عليه اليبس..، ومبنى الطباع، وموضوع الجبلة، على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، وخرج من موضع ليس بمعدن له، كانت صبابة النفوس به أكثر، وكان بالشغف منها أجدر.. ولو أنه شبه البنفسج ببعض النبات، أو صادف له شبهاً في شيء من المتلونات، لم تجد له هذه الغرابة، ولم ينل من الحسن هذا الحظ.

وإذا ثبت هذا الأصل: وهو أن تصوير الشبه بين المختلفين في الجنس مما يحرك قوى الاستحسان، ويثير الكامن من الاستظراف فإن التمثيل أخص شيء بهذا الشأن.

وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين.. وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبهاً في الأشخاص المماثلة والأشباح القائمة وينطق لك الأخرس ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الأضداد.. ويجعل الشيء قريباً بعيداً معاً، وحاضراً غائباً، ومشرقاً مغرباً، وسائراً مقيماً.. وهل يخفى تقريبه المتباعدين، وتوفيقه بين المختلفين، وأنت تجد إصابة الرجل في الحجة وحسن تخليصه للكلام، وقد مثلت تارة بالهناء، ومعالجة الابل الجربى به، وأخرى بحز القصاب اللحم وإعماله السكين في تقطيعه وتفريقه.

كما أنه يريك العدم وجوداً والوجود عدماً، والميت حياً، والحي ميتاً، ولطيفة أخرى للتمثيل أدعى إلى العجب وهي: جعله الموت حياة مستأنفة وانه ليأتيك من الشيء الواحد بأشباه عدة، ويشتق من الأصل الواحد أغصاناً في كل غصن ثمر على حدة، نحو أن الزند بايرائه يعطيك شبه الجواد، والذكي الفطن، وشبه النجح في الأمور، والظفر بالمراد، وباصلاده شبه البخيل الذي لا يعطيك شيئاً، والبليد الذي لا يكون له خاطر ينتج فائدة ويخرج معنى، وشبه من يخيب سعيه ونحو ذلك، ويعطيك من القمر الشهرة في الرجل والنباهة والعز والرفعة، ويعطيك الكمال عن النقصان والنقصان بعد الكمال.

والامام عبد القاهر في كل هذه المواطن يسوق الأمثلة، ويقارن بينها ويخرج مكنون سرائرها بطريقة لم نعهدها عند السابقين وأخملت اللاحقين.

ثم يذكر سبباً آخر يكشف عن روعة التمثيل وبيان أثره في النفوس وهو أن المعنى إذا أتاك ممثلاً فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له، والهمة في طلبه وما كان منه ألطف، كـان امتناعه عليك أكثر، واباؤه أظهر، واحتجابه أشد.

ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف، وكانت به أضن وأشغف.

وهذا السبب مرتبط بالسبب السابق ومرتب عليه لأن تقرير الشبه بين الأشياء المتباينة هو الذي يحتاج إلى إعمال فكر وتحريك خاطر.

ثم نفى أن يكون الفكر في التعقيد والتعمية والغموض وتعمد الالتواء مشرفاً للكـلام لأن الذي استدعاه سوء ترتيب الألفاظ ووضعها في قالب غير مستو ولامملس بل خشن مضرس، والمفكر فيه إذا رام إخراج المعنى منه عسر عليه، وإذا خرج، خرج مشوه الصورة ناقص الحسن، فهو يبذل جهداً زائداً بدون فائدة.

بخلاف الفكر في التمثيل فإن الذي استدعاه لطف المعنى ودقته، وارتباط بين أجزاء الكلام، والغوص على المعـاني الدقيقـة والأغراض النفيسة، وذلك مما يفيد المفكر فيه فرحاً وأنساً، إذ يحصل على ما هو أهل لما بذل، وكفء لما أعطى.

ويرى الامام عبد القاهر أن تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، والجمع بين اعناق المتنافرات المتباينات في ربقة دليل جودة القريحة والحذق الذي يلطف ويدق، وهو الموجب للفضيلة، والداعي إلى الاستحسان والشفيع الذي أحظى التمثيل عند السامعين، واستدعى له الشغف والولوع من

قلوب العقلاء الراجحين، ولم تأتلف هـذه الأجناس المختلفة للمتمثل، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبه إلا لأنه لم يراع ما يحضر العين، ولكن ما يستحضر العقل، ولم يعن بما تنال الرؤية، بل بما تعلق الروية، ولم ينظر إلى الأشياء من حيث توعى فتحويها الأمكنة، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة.

وعلى حسب دقة المسلك إلى ما استخرج من الشبه ولطف المذهب استحق الأديب التقديم والتنويه بذكره وأن يكون إماماً ويكون من بعده تبعاً له وعيالاً عليه.

ولكن الامام عبد القاهر لا يرى أنك متى ألفت الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة، فقد أصبت وأحسنت ولكنه يشترط لذلك أن تصيب بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً، وتجد للملاءمة والتأليف السوي بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً.. فأما أن تستكره الوصف، وتروم أن تصوره حيث لا يتصور فلا، لأنك تكون في ذلك بمنزلة الصانع الأخرق يصنع في تأليفه وصوغه الشكل بين شكلين لا يلائمانه ولا يقبلانه فتخرج الصورة مضطربة، وتجيء فيها نتوء، ويكون للعين عنها من تفاوتها نبو.

وكذلك لم يرد بقوله: «إن الحذق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس» أنك تقدر أن تحدث بينها مشابهة ليس لها أصل في العقل، وإنما المراد أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها استحققت الفضل.

ثم انتقل إلى توضيح الفرق بين التشبيه الغريب وغير الغريب، فسارع ببيان المعنى الجامع في سبب الغرابة وهو: أن يكون الشبه المقصود من الشيء مما

لا ينزع إليه الخاطر ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يشبه به بل بعد تثبت وتذكر وفكر للنفس عن الصور التي تعرفها، وتحريك الوهم في استعراض ذلك، واستحضار ما غاب منه.

ثم وضح ذلك فذكر أن من التشبيه ما يكون قريباً يقع في الخاطر لأول وهلة، كما إذا رأيت الشمس، وجرى في خاطرك استدارتها ونورها، فإنه يقع في قلبك المرآة المجلوة، ويتراءى لك الشبه بينهما.. وكذلك إذا نظرت إلى السيف الصقيل عند سله وبريق متنه وعلى هذا القياس لم يتباعد عنك أن تذكر انعقاق البرق، وإن كان هذا أقل ظهوراً من الأول وعلى هذا القياس، ولكنك تعلم أن خاطرك لا يسرع إلى تشبيه الشمس بالمرآة في كف الأشل كقوله:

والشمس كالمرآة في كف الأشل

هذا الاسراع ولا قريباً منه، ثم ساق بقية الأمثلة.

ثم يبين السبب في سرعة بعض التشبيه إلى الفكر، وامتناع البعض أن يكون له ذلك الاسراع ويذكر لذلك علتين:

إحداهما: أن الجملة أبداً أسبق إلى النفوس من التفصيل، فترى بالنظر الأول الوصف على الجملة، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر، ولذلك قالوا: النظرة الأولى حمقاء.. وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس فإنك تتبين من تفاصيل الصوت بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية، ما لم تتبينه بالسماع الأول، وتدرك من تفصيل طعم الذوق بأن تعيده الى اللسان ما لم تعرفه في الذوقة الأولى.

والأمر في القلب كذلك تجد الجملة أبداً هي التي تسبق إلى الأوهام وتقع في الخاطر أولاً وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها وتراها لا تحضر إلا

بعد إعمال الروية واستعانة بالتذكر. . فالاشتراك في الصفة إذا كان من جهة الجملة على الاطلاق بحيث لا يشوبه شيء من التفصيل نحو ان كلا الشيئين أسود وأحمر فهو يقل عن أن يحتاج فيه إلى قياس وتشبيه، فإن دخل في التفصيل شيئاً نحو أن هذا السواد صاف براق والحمرة رقيقة ناصعة احتجت بقدر ذلك إلى ادارة الفكر، وذلك مثل تشبيه حمرة الخد، بحمرة التفاح والورد فإن زاد تفصيله بخصوص تدق العبارة عنه ويتعرف بفضل تأمل ازداد الأمر قوة في اقتضاء الفكر وذلك نحو تشبيه سقط النار بعين الديك في قوله:

ويسقط كعين الديك عاورت صحبتي

وذلك أن ما في عينه من تفصيل وخصوص يزيد على كون الحمرة رقيقة ناصعة والسواد صافياً براقاً وعلى هذا تجد هذا الحد من المرتبة التي لا يستوي فيها البليد والذكي والمهمل نفسه والمتيقظ المستعد للفكر والتصور، ثم أزجى الأمثلة.

العلة الثانية: أن مما يقتضي كون الشيء على الذكر وثبوت صورته في النفس أن يكثر دورانه على العيون ويدوم تردده في مواقع الأبصار، وأن تدركه الحواس في كل وقت أو في أغلب الأوقات، وبالعكس وهو: أن من سبب بعد ذلك الشيء عن أن يقع ذكره بالخاطر، وتعرض صورته في النفس قلة رؤيته وأنه مما يحس بالفيئة بعد الفيئة وفي الفرط بعد الفرط وعلى طريق الندرة وعلى ذلك فكل شبه رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر أبداً فالتشبيه المعقود عليه نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا وفي الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه المردود إليه غ يب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التي تجيء واسطة لهذين الطرفين بحسب حالها منهما، فما كان منها إلى الطرف الأول أقرب فهو أدنى وأنزل،

وما كان إلى الطرف الثاني أذهب، فهو أعلى وأفضل وبوصف الغريب أجدر.

ثم قال: «واعلم أن قولنا: «التفصيل» عبارة جامعة ومحصولها على الجملة أن معك وصفين أو أوصافاً فأنت تنظر فيها واحداً واحداً، وتفصل بالتأمل بعضها من بعض، وقد أريتك في الجملة حاجة إلى أن تنظر في أكثر من شيء واحد، وأن تنظر في الشيء الواحد إلى أكثر من جهة واحدة» وعلى هذا الأساس ذكر وجوه التفصيل وساق لها الشواهد ووازن بين بعضها.

ثم ذكر أن مما يزيد به التشبيه دقة وسحراً أن يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركات.

والهيئة المقصودة في التشبيه على وجهين:

أحدهما: أن تقترن بغيرها من الأوصاف كالشكل واللون ونحوهما كقوله:

والشمس كالمرآة في كف الأشل

أراد أن يريك مع الشكل الذي هو الإستدارة، ومع الإشراق والتلألؤ على الجملة الحركة التي تراها للشمس، إذا أنعمت التأمل، ثم ما يحصل في نورها من أجل تلك الحركة وذاك أن للشمس حركة متصلة دائمة في غاية السرعة، ولنورها بسبب تلك الحركة تموج واضطراب عجيب، ولا يتحصل هذا الشبه إلا بأن تكون المرآة في يد الأشل، لأن حركته تدور وتتصل ويكون فيها سرعة وقلق شديد، حتى ترى المرآة لا تقر في العين، وبدوام الحركة وشدة القلق فيها يتموج نور المرآة ويقع الإضطراب، الذي كأنه يسحر الطرف، وتلك حال الشمس بعينها حين تحد النظر، وتنفذ

البصر، حتى تتبين الحركة العجيبة في جرمها وضوئها، فإنك ترى شعاعها كأنه يهم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانبها ثم يبدو له فيرجع في الإنبساط الذي بدأه إلى انقباض، كأنه يجمعه من جوانب الدائرة إلى الوسط، وحقيقة حالها في ذلك مما لا يكمل البصر لتقريره، وتصويره في النفس فضلاً عن أن تكمل العبارة لتأديته ويبلغ البيان كنه صورته، ثم ساق الأمثلة.

ثانيهما: أن تجرد هيئة الحركة حتى لا يراد غيرها ويقع فيها نوع من التركيب بأن يكون للجسم حركات في جهات مختلفة نحو أن بعضها يتحرك إلى يمين، والبعض إلى شمال، وبعض إلى فوق، وبعض إلى قدام ونحو ذلك، وكلما كان التفاوت في الجهات التي تتحرك أبعاض الجسم إليها أشد كان التركيب في هيئة المتحرك أكثر، فحركة الرحا والدولاب، وحركة السهم لا تركيب فيها لأن الجهة واحدة.

ولكن في حركة المصحف في قوله:

وكأن البرق مصحف قار   فانطباقاً مرة وانفتاحا

تركيب، لأنه في إحدى الحالتين يتحرك إلى جهة غير جهتها في الحالة الأخرى.

وكما تعتبر هيئة الحركة في التشبيه فكذلك تعتبر هيئة السكون على الجملة، وبحسب اختلافه نحو هيئة المضطجع، وهيئة الجالس ونحو ذلك.

فإذا وقع في شيء من هيئات الجسم في سكونه تركيب وتفصيل لطف التشبيه وحسن فمن ذلك قول المتنبي في صفة كلب:

يقعى جلوس البدوي المصطلي

فقد اختص هيئة البدوي المصطلي في تشبيه هيئة سكون أعضاء الكلب ومواقعها فيها ولم ينل التشبيه حظاً من الحسن إلا بأن فيه تفصيلاً من حيث كان بكل عضو من الكلب في إقعائه موقع خاص، وكان مجموع تلك الجهات في حكم أشكال مختلفة تؤلف فيجيء منها صورة خاصة.

وينتقل ليبين الفروق بين التشبيه المركب والتشبيه المتعدد الطرفين، موضحاً أن طرفي التشبيه في الأول هيئة حاصلة من عدة أمور، بينما هي أمور متعددة متقابلة في التشبيه الثاني كقول امرىء القيس:

كـأن قلوب الطير رطبـاً ويابسـاً   لدى وكرها العناب والحشف البالي

فإنه شبه الرطب من القلوب بالعناب، واليابس منها بالحشف البالي.

ولم يقصد فيه إلى امتزاج الرطب باليابس، ولم يحدث عن اجتماعهما صورة خاصة ولا فائدة لأن ترى العناب مع الحشف أكثر من كونهما في مكان واحد.

ولو أن اليابسة من القلوب كانت مجموعة ناحية والرطبة كذلك في ناحية أخرى لكان التشبيه بحاله ولذلك لو فرقت التشبيه ها هنا فقلت كأن الرطب من القلوب عناب وكأن اليابس حشف بال لم تر أحد التشبيهين موقوفاً في الفائدة على الآخر.

بخلاف التشبيه المركب فقد يكون منه ما إذا فضضت تركيبه، وجدت أحد طرفيه يخرج عن أن يصلح تشبيهاً لما كان جاء في مقابلته مع التركيب، بيان ذلك أن «الجلال» في قوله:

غـدا، والصبح تحت الليـل بـاد   كـطرف أشهب مـلقى الجـلال

في مقابلة الليل، وأنت لو قلت: كأن الليل جلال وسكت لم يكن شيئاً.

وقد يجوز فض تركيبة لكن تزول عنه روعة التشبيه وجماله، مثال ذلك قوله:

وكأن أجرام النجوم لوامعا   درر نشرن على بساط أزرق

فأنت وإن كنت إذا قلت كأن النجوم درر، وكأن السماء بساط أزرق وجدت التشبيه مقبولاً معتاداً مع التفريق، فإنك تعلم بعد ما بين الحالتين ومقدار الإحسان الذي يذهب من البين، وذلك أن المقصود من التشبيه أن يريك الهيئة التي تملأ النواظر عجباً، وتستوقف العيون، وتستنطق القلوب، بذكر الله تعالى من طلوع النجوم مؤتلفة مفترقة في أديم السماء وهي زرقاء، زرقتها الصافية التي تخدع العين، والنجوم تتلألأ، وتبرق في أثناء تلك الزرقة.

ومن لك بهذه الصورة إذا فرقت التشبيه وأزلت عنه الجمع والتركيب.

ويذكر الإمام عبد القاهر فرقاً هاماً بين التشبيه الصريح والتمثيل، ذلك أنك تستطيع في التشبيه الصريح أن تعكس فتجعل الفرع «المشبه» أصلاً «مشبهاً به» والأصل «المشبه به» فرعاً «مشبهاً» وتراه يجيء فيه مجيئاً حسناً وينقاد فيه انقياداً لا تعسف فيه، وإذا استقرينا التشبيهات الصريحة وجدنا «العكس» يكثر فيها فمن أظهر ذلك أنك تقول في النجوم كأنها مصابيح ثم تقول في حالة أخرى في المصابيح كأنها نجوم، ومثله في الظهور والكثرة تشبيه الخد بالورد، والورد بالخد، وتشبيه الروض المنور بالوشي المنمنم ونحو ذلك، ثم تشبه النقش والوشي في الحلل بأنوار الرياض وتشبه العيون بالنرجس ثم تشبه النرجس بالعيون كقول أبي نواس:

لدى نرجس غض القطاف كأنه   إذا ما منحناه العيون عيون

وكذلك تشبيه الثغر بالأقاحي ثم تشبيهها بالثغر وكما يشبهون السيوف

عند الإنتضاء بعقائق البروق.. يعودون فيشبهون البرق بالسيوف المنتضاة إلى آخر الأمثلة التي أفاض في ذكرها.

ثم يذكر أن هذا العكس يستقيم في كل تشبيه صريح كان الغرض منه الجمع بين المشبه والمشبه به في الصورة، أو الشكل، أو اللون، أو جمع وصفين على وجه يوجد في الفرع على حدة أو قريب منه في الأصل، كالأمثلة التي مضت.

أما إذا كان الغرض منه إلحاق الناقص بالكامل مبالغة في امتيازه على غيره في الوصف، فإن العكس لا يستقيم.

ويوضح هذا بقوله: «إن ها هنا أشياء هي أصول في شدة السواد كخافية الغراب والقار ونحو ذلك، فإذا شبهت شيئاً بها كان طلب العكس في ذاك عكساً لما يوجبه العقل ونقضاً للعادة، لأن الواجب إن يثبت المشكوك فيه بالقياس على المعروف لا أن يتكلف في المعروف تعريف بقياسه على المجهول وما ليس بموجود على الحقيقة ثم يقول وقد يجوز عكسه إذا قصد الشاعر على عادة التخييل أن يوهم في الشيء وهو قاصر عن نظيره في الصفة أنه زائد عليه في استحقاقها، واستيجاب أن تجعل أصلاً فيها فيصح على موجب دعواه وشوقه إلى أن يجعل الفرع أصلاً، وإن كنا إذا رجعنا إلى التحقيق لم نجد الأمر يستقيم على ظاهر ما يصنع اللفظ عليه ومثاله قول محمد بن وهيب:

وبدا الصباح كأن غرته   وجه الخليفة حين يمتدح

ويقول: فهذا على أنه جعل وجه الخليفة كأنه أعرف وأشهر وأتم وأكمل في النور والضياء من الصباح فاستقام له بحكم هذه النية أن يجعل الصباح فرعاً، ووجه الخليفة أصلاً.

أما في التمثيل فإن طريقة العكس لا تجيء على حدها في التشبيه الصريح، وأنها إذا سلكت فيه كان مبنياً على ضرب من التأول والتخيل يخرج عن الظاهر خروجاً، ويبعد عنه بعداً شديداً كقوله:

وكأن النجوم بين دجاها سنن لاح بينهن ابتداع

فالتأول في هذا البيت: أنه لما شاع وتعورف وشهر وصف السنة ونحوها بالبياض والإشراق والبدعة بخلاف ذلك، كما قال النبي ﷺ: «أتيتكم بالحنيفية البيضاء ليلها كنهارها» وقيل هذه حجة بيضاء، وقيل للشبهة وكل ما ليس بحق أنه مظلم، وقيل سواد الكفر، وظلمة الجهل، يخيل أن السنن كلها جنس من الأجناس التي لها إشراق ونور وابيضاض في العين، وأن البدعة نوع من الأنواع، وأن لها فضل اختصاص بسواد اللون، فصار تشبيهه النجوم بين الدجى بالسنن بين الإبتداع على قياس تشبيههم النجوم في الظلام ببياض الشيب في سواد الشباب، أو بالأنوار وائتلافها بين النبات الشديد الخضرة، فهذا ها هنا كأنه ينظر إلى طريقة قوله: «وبدا الصباح كأن غرته» في بناء التشبيه على تأويل هو غير الظاهر، إلا أن التأويل هناك أنه جعل في وجه الخليفة زيادة من النور، والضياء يبلغ بها حال الصباح أو يزيد والتأويل ها هنا أنه خيل ما ليس بمتلون كأنه متلون ثم بنى على ذلك.

وساق الإمام عبد القاهر أمثلة لهذا النوع وتأولها على هذا النحو.

ويذكر الفرق بين الإستعارة والتمثيل قائلاً: إن الإستعارة تكون في لفظ ينقل عن أصله في اللغة إلى غيره لعلاقة المشابهة بينهما، أما التمثيل فهو التشبيه المنتزع من مجموع أمور لا تحصل إلا بجملة من الكلام أو أكثر وقد تجد الألفاظ في الجمل التي يعقد منها جارية على أصولها وحقائقها في اللغة، وإذا وقعت لفظة منقولة عن أصلها فذاك لم

يتعمده ضارب المثل وإذا كان الأمر كذلك وكانت الإستعارة أصلها النقل فلا بد أن تفيد حكماً زائداً على المراد بالتمثيل. ولو كان مرادنا بالإستعارة هو المراد بالتمثيل لوجب أن يصح إطلاقها في كل شيء يقال فيه أنه تمثيل ومثل.

وأمر آخر وهو أن الإستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه، وتطرحه، وتدعي له الإسم الموضوع للمشبه به، لقصد أن تبالغ فيه، بحيث تخيل أنك رأيت نفس الأسد أما من يأتي بالتشبيه فليس النقل غرضاً من أغراضه لأن التشبيه معنى من المعاني وله حروف وأسماء تدل عليه[1] وعلى ذلك تكون الإستعارة غير التشبيه، ولكنها تكون من أجل التشبيه وهو كالغرض فيها أو كالعلة والسبب في فعلها، ولكن التشبيه يحصل بالإستعارة على وجه خاص وهو المبالغة، وكما أن التشبيه الكائن على وجه المبالغة غرض فيها وعلة كذلك الإختصار والإيجاز غرض من أغراضها، ألا ترى أنك تفيد بالإسم الواحد الموصوف والصفة والتشبيه والمبالغة، لأنك تفيد بقولك «رأيت أسداً» أنك رأيت شجاعاً شبيهاً بالأسد وأن شبهه به في الشجاعة على أتم ما يكون وأبلغه حتى أنه لا ينقص عن الأسد فيها وإذا ثبت ذلك، فكما لا يصح أن يقال أن الإستعارة هي الإختصار والإيجاز على الحقيقة، وأن حقيقتها وحقيقتهما واحدة، ولكن يقال إن الإختصار والإيجاز يحصلان بها أو هما غرضان فيها، ومن جملة ما دعا إلى فعلها كذلك حكم التشبيه معها.

فإذا ثبت أنها ليست التشبيه على الحقيقة، كذلك لا تكون التمثيل على الحقيقة لأن التمثيل تشبيه إلا أنه تشبيه خاص فكل تمثيل تشبيه وليس كل

(١) الأسرار ص ١٩٥.

تشبيه تمثيلاً وإذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له من المحسوس والغرائز والطباع وما يجري مجراها من الأوصاف المعروفة كان حقها أن يقال أنها تتضمن التشبيه ولا يقال أن فيها تمثيلاً وضرب مثل.

وإذا كان الشبه عقلياً جاز إطلاق التمثيل فيها، وأن يقال ضرب الإسم مثلاً لكذا كقولنا ضرب النور مثلاً للقرآن والحياة مثلاً للعلم[1].

وفرق آخر بين الاستعارة والتمثيل وهو أنه إذا كان اللفظ المستعار اسماً نحو «رأيت أسداً» صلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحداً من جنس السبع المعلوم، وجاز أن تريد أنك رأيت رجلاً شجاعاً باسلاً شديد الجرأة وإنما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال، وما يتصل به من الكلام من قبل وبعد، أي لا بد للاستعارة من قرينة معنوية أو لفظية.

وكذلك إذا كان اللفظ المستعار فعلاً أو صفة كان فيهما هذا الاحتمال في بعض الأقوال نحو: أن تقول: «أنار لي منير» فهذا الكلام يحتمل أن يكون «انار» و«منير» فيه واقعين على الحقيقة بأن يعني بالشيء بعض الأجسام ذوات النور وأن يكونا واقعين على المجاز بأن تريد بالشيء نوعاً من العلم والرأي «والقرينة هي التي تفصل أحد الغرضين من الآخر... وفي الفعل والصفة شيء آخر وهو أنك تدعي معنى اللفظ المستعار له والمثل لا يوجب شيئاً من هذه الأحكام فلا هو يقتضي تردد اللفظ بين احتمال شيئين ولا أن يدعي معناه للشيء ولكنه يدع اللفظ مستقراً على أصله»[2].

(١) المرجع السابق ص ١٩٣، ١٩٤

(٢) الأسرار ص ١٩٥، ١٩٦.

ثم قال: «وإذ ثبت هذا الأصل فاعلم أن هاهنا أصلاً آخر يبنى عليه، وهو أن الاستعارة، وإن كانت تعتمد التشبيه والتمثيل، وكان التشبيه يقتضي شيئين مشبهاً ومشبهاً به، وكذلك التمثيل، وكانت الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه وتطرحه وتدعي له الاسم الموضوع للمشبه به: كقولك: «رأيت أسداً» تريد رجلاً شجاعاً، فالاسم الذي هو المشبه غير مذكور بوجه من الوجوه وقد نقلت الحديث إلى إسم المشبه به لقصدك أن تبالغ فيه فتضع اللفظ بحيث تخيل أن معك نفس الأسد كي تقوي أمر المشاهدة وتشدده.

ويكون للاستعارة هذا الصنيع حيث يقع الاسم المستعار فاعلاً نحو «بدا لي أسداً» أو مفعولاً نحو«رأيت أسداً»أو مجروراً نحو:«لاعار إن فر من أسد يزأر» أو مضافاً إليه كقوله:

يا ابن الكواكب من أئمة هاشم   والرجح الأحساب والأحلام

ولكن ليس كل تشبيه يمكن أن يتحول إلى استعارة وإنما يجوز ذلك إذا كان الشبه بين الشيئين مما يقرب مأخذه، ويسهل متناوله، ويكون في الحال دليل عليه وفي العرف شاهد له حتى يمكن المخاطب إذا أطلقت له الاسم أن يعرف الغرض ويعلم ما أردت وعلى ذلك فكل ما كان على شاكلة قولهم، هو كالأسد فإنك إذا أدخلت عليه حكم الاستعارة، وجدت في دليل الحال وفي العرف ما يبين غرضك.

أما إذا لم يكن سبيل إلى معرفة المقصود من الشبه فيه إلا بعد ذكر الجمل التي يعقد بها التمثيل فإن الاستعارة لا تدخله، لأن وجه الشبه إذا كان غامضاً لم يجز أن تقتسر الاسم وتغصب عليه موضعه، وتنقله إلى غير

ما هو أهله، من غير أن يكون معك شاهد ينبىء عن الشبه فلو حاولت في قوله:

فإنك كالليل الـذي هو مـدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

أي تجعل «الليل» استعارة وأن تعامله معاملة الأسد في قولك «رأيت أسداً» لم تجد له مذهباً في الكلام، ولا صادفت طريقة توصلك إليه، لأنك لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تحذف الصفة وتقتصر على ذكر الليل مجرداً، فتقول: «إن فررت أظلني الليل» وهذا محال، لأنه ليس في الليل دليل على النكتة التي قصدها الشاعر من أنه لا يفوته وإن أبعد في الهرب، لسعة ملكه وطول يده.. وغاية ما يتأتى في ذلك أنه يريد إن هرب عنه أظلمت عليه الدنيا وتحير.. وهذا شيء خارج عن الغرض، وكلامنا على أن تستعير الاسم لتؤدي التشبيه الذي قصد في البيت. ولم أرد أنه لا تمكن استعارته على معنى ما، ولا يصلح في غرض من الأغراض.

وإن لم تحذف الصفة، وجدت طريق الاستعارة فيه يؤدي إلى تعسف إذ لو قلت: «إن فررت منك وجدت ليلاً يدركني، وإن ظننت أن المنتأى واسع المهرب بعيد» قلت ما لا تقبله الطباع وسلكت طريقة مجهولة، لأن العرف لم يجر بأن تجعل للمدوح ليلاً هكذا[1].

وكما تحصل المبالغة في الاستعارة، تحصل أيضاً في الكلام الذي يكون كل واحد من المشبه والمشبه به مذكوراً فيها نحو زيد كالأسد أو وجدته كالأسد إذا حذفت الكاف فقلت: زيد الأسد فالقصد أن تبالغ في التشبيه فتجعل المذكور كأنه الأسد، وتشير إلى مثل ما يحصل لك من المعنى إذا حذفت ذكر المشبه أصلاً»[2].

(١) الأسرار ص ١٩٦ - ١٩٨.
(٢) الأسرار ص ٢٠٠.

ويذكر ان الاسم قد يقع من نظم الكلام الموقع الذي يقتضى كونه مستعاراً ثم لا يكون مستعاراً، وذلك لأن التشبيه المقصود منوط به مع غيره، وليس له شبه ينفرد به، بل إن الشبه منتزع من مجموع جملة من الكلام، كما جاء في قول داود بن علي حين خطب، فقال: «والآن أخذ القوس باريها» فـإنـه، وإن كان القوس يقع كناية عن الخلافة، والباري عن المستحق لها فانه لا يجوز أن يقال: إن القوس مستعار للخلافة على حد استعـارة النور والشمس.. لأنه لا يتصور أن يخرج للخلافة شبه من القوس على الانفراد، وأن يقال «هي قوس» كما يقال: «هي نور وشمس»، وإنما الشبه مؤلف من حال الخلافة مع القائم بها، ومن حال القوس مع الذي براها، وهو أن الباري للقوس أعرف بخيرها وشرها وأهدى إلى تصريفها، إذ كان العامل لها، وكذلك الجامع للصفات التي تتطلبها الخلافة يكون أهدى إلى توفية الخلافة حقوقها، وأن يراعى في سياسة الناس العدالة والإنصـاف وعلى ذلك فليس الاسم بمستعار ولكن مجموع الكلام مثل[1].

وهنا شعر الامام عبد القاهر بأنه بزّ السابقين في معالجته لهذه المسائل فأغنانا عن مقارنته بهم فقال: «واعلم أن هذه الأمور التي قصدت البحث عنها أمور كأنها معروفة مجهولة، وذلك أنها معروفة على الجملة لا ينكر بيانها في نفوس العارفين ذوق الكلام والمتمهرين في فصل جيده من رديئه، ومجهولة من حيث لم تتفق فيها أوضاع تجري مجرى القوانين التي يرجع إليها، فتستخرج منها العلل في حسن ما استحسن وقبح ما استهجن، حتى يعلم علم اليقين غير الموهوم، ويضبط ضبط المزموم المخطوم، ولعل الملال إن عرض لك، أو النشاط إن فتر عنك، قلت ما الحاجة إلى كل هذه

(١) الأسرار ص ٢٠٩ - ٢١١

الاطالة، وإنما يكفي أن يقال: الاستعارة مثل كذا ثم تعقد كلمات، وتنشد أبيات، وهكذا يكفينا المؤونة في التشبيه والتمثيل يسير من القول «ثم مضى يبطل هذا الرأي بالقياس إلى الخبر والاسم فإنه لا يكفي فيهما التمثيل ولكن لا بد فيها من تحديد وتقسيم وتفصيل يبين معالمهما ويوضح مناهجهما» ثم يقول: «ولئن كان الذي يتكلف شرحه لا يزيد على مؤدى ثلاثة أسماء وهي التمثيل والتشبيه والاستعارة إذ قولنا «شيء» يحتوي على ثلاثة أحرف، ولكنك إذا مددت يداً إلى القسمة وأخذت في بيان ما تحويه هذه اللفظة، احتجت إلى أن تقرأ أوراقاً لا تحصى وتتجشم من المشقة والنظر والتفكير ما ليس بالقليل النزر.

والجزء الذي لا يتجزأ يفوت العين ويدق عن البصر والكلام عليه يملأ أجلاداً عظيمة الحجم فهذا مثلك إن أنكرت ما عنيت به من هذا التتبع ورأيته من البحث وآثرته من تجشم الفكرة ورسومها أن تدخل في جوانب هذه المسائل وزواياها وتستثير كوامنها وخفاياها فإن كنت ممن رضي لنفسه أن يكون هذا مثله وهاهنا محله، فعب كيف شئت، وقل ما هويت وثق بأن الزمان عونك على ما ابتغيت، وشاهدك فيما ادعيت، وأنك واجد من يصوب رأيك ويحسن مذهبك ويخاصم عنك، ويعادي المخالف لك»[1].

ثم رأى أن يتكلم عن السرقات ولكنه أجل البحث فيها حتى يذكر المعاني: وهي عنده قسمان: عقلي وتخييلي:

والعقلي[2] على أنواع: أولها عقلي صحيح مجراه في الشعر والكتابة، والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التي تستنبطها العقلاء والفوائد التي تثيرها

(١) الأسرار ص ٢١١ - ٢١٣.
(٢) الأسرار ص ٢١٣ - ٢١٦.

الحكماء، ولذا تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعاً من أحاديث النبي ﷺ، وكلام الصحابة رضي الله عنهم.. أو ترى له أصلاً في الامثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء فقوله:

وما الحسب الموروث لا در دره   بمحتسب الا بآخر مكتسب

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه، في كل جيل وأمة، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة.

وأعلى مناسبة وأنورها، وأجلها، وأفخرها، قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[1] وقول الرسول عليه السلام: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه».

وأما القسم[2] التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال أنه صدق، وأن ما أثبته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحصر الا تقريباً، ولا يحاط به تقسيماً وتبويباً، ثم إنه يجيء طبقات ويأتي على درجات:

فمنه ما يجيء مصنوعاً قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحذق، حتى أعطى شبهاً من الحق، وغشى رونقاً من الصدق، باحتجاج يخيل، وقياس يصنع فيه ويعمل، ومثاله قول أبي تمام:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى   فالسيل حرب للمكان العالي

فهذا قد خيل إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفاً بالعلو والرفعة في قدره وكان الغني كالغيث في حاجة الخلق إليه وعظم نفعه، وجب بالقياس

(١) سورة الحجرات آية ١٣.
(٢) الأسرار ص ٢١٦ وما بعدها.

أن ينزل عن الكريم، نزول ذلك السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وايهام، لا تحصيل واحكام، فالعلة في أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الانصباب، وتمنعه عن الانسياب، وليس في الكريم والمال، شيء من هذه الخلال.

ومن ذلك صنيعهم إذا أرادوا تفضيل شيء أو نقصه، أو مدحه أو ذمه، فتعلقوا ببعض ما يشاركه في أوصاف ليست هي سبب الفضيلة والنقيصة، وظواهر أمور لا تصحح ما قصدوه من التهجين والتزيين على الحقيقة، كما تراه في باب الشيب والشباب كقول البحتري:

وبياض البازي أصدق حسناً   إن تأملت من سواد الغراب

وليس إذا كان البياض في البازي آنق في العين، وأخلق بالحسن من السواد في الغراب، وجب لذلك ألا يذم الشيب، ولا تنفر منه طباع ذوي الألباب، لأنه ليس الذئب كله لتحول الصبغ، وتبدل اللون، بل لذهاب بهجات الشباب وإدبار الفتى في حياته[1].

ثم يقول: وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا اجتماع الشيئين في وصف علة الحكم يريدونه وإن لم يكن في المعقول.

ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كون ما جعله أصلاً وعلة.. وأن يأتي على ما صيره قاعدة وأساساً بينة عقلية بل تسلم مقدمته التي اعتمدها بينة كتسليمنا إن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه وتناسينا سائر المعاني التي لها كره ومن أجلها عيب.

---

(١) الأسرار ص ٢١٧، ٢١٨.

وكذلك قول البحتري:

كلفتمونا حدود منطقكم ... في الشعر يكفي عن صدقه كذبه

أراد: «كلفتمونا أن تجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق، حتى لا ندعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، مع أن الشعر يكفي فيه التخييل.. ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد.. إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظا من الفضل والسؤدد ليس له.. لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية.. وإنما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختباره فيما وصف به»[1].

ثم يطبقه أيضاً على قول من يقول: «خير الشعر أكذبه» ويعرض أيضاً لمن يقول «خير الشعر أصدقه» وينتصر له موضحاً أن الصدق لا يحول بين الشاعر وبين الميدان الفسيح والمجال الواسع[2].

ثم ذكر ان الاستعارة لا تدخل[3] في قبيل التخييل، لأن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة وإنما يعمد إلى اثبات شبه هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره، واحتج بأنها كثيرة في التنزيل على ما لا يخفى كقوله عز وجل: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[4].

ثم قال: «وجملة الحديث الذي أريده، بالتخييل هاهنا ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع، فيه نفسه ويريها ما لا ترى، أما الإستعارة فإن سبيلها

---

(١) الأسرار ص ٢١٩، ٢٢٠.
(٢) الأسرار ص ٢٢٠ - ٢٢٢، ٢٢٣.
(٣) الأسرار ص ٢٢٢.
(٤) سورة مريم آية ٤.

سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله، وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ويدعي دعوى لها شبح في العقل»[1].

ويعود إلى التخييل ويقول: وهذا نوع آخر وهو دعواهم في الوصف هو خلقة في الشيء وطبيعة، أو واجب على الجملة من حيث هو أن ذلك الوصف حصل له من الممدوح ومنه استفاده وأصل هذا التشبيه، ثم يتزايد فيبلغ هذا الحد ولهم فيه عبارات منها قولهم: «إن الشمس تستعير منه النور وتستفيده أو تتعلم منه الاشراق وتكتسب منه الإضاءة، وألطف ذلك أن يقال: تسرق، وأن نورها مسروق من الممدوح»[2].

ويقول: ونوع آخر: وهو أن يدعي في الصفة الثابتة للشيء أنه إنما كان لعلة يصنعها الشاعر ويختلقها إما لأمر يرجع إلى تعظيم الممدوح أو تعظيم أمر من الأمور فمن الغريب في ذلك معنى بيت فارسي ترجمته:

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته　　لما رأيت عليها عقد منتطق

وواضح أن اعتزام الجوزاء خدمة الممدوح علة غير حقيقية وهذا ما سماه البلاغيون بعده باسم «حسن التعليل».

ويذكر أن منه قول المتنبي:

لم يحك نائلك السحاب وإنما　　حمت به فصبيبها الرحضاء

ويقول: لأنه وإن كان أصله التشبيه من حيث يشبه الجواد بالغيث، فانه وضع المعنى وضعاً وصوره في صورة خرج معها إلى ما لا أصل له في التشبيه فهو كالواقع بين الضرتين[3].

---

(١) الأسرار ص ٢٢٣.
(٢) الأسرار ص ٢٢٥.
(٣) الأسرار ص ٢٢٥، ٢٢٦.

ويقول: ونوع آخر منه قول الصولي:

الريح تحسدني عليـ ـك ولم أخلها في العدا
لما هممت بقبلة ردت على الوجه الردا

وذلك أن الريح إذا كان وجهها نحو الوجه، فواجب في طباعها أن ترد الرداء عليه، وأن تلف من طرفيه، وقد ادعى أن ذلك منها لحسدها، وغيرة لمحبوبه وهي من أجل ما في نفسها، لحول بينه وبين أن ينال من وجهها ثم يزجي الأمثلة ويعلق عليها بأسلوبه الذي لا ينقاد لأحد غيره[1].

ثم يقول: وهذا نوع آخر في التعليل: وهو أن يكون للمعنى من المعاني، والفعل من الأفعال علة مشهورة من طريق العادات والطباع ثم يجيء الشاعر فيمنع أن يكون لتلك العلة المعروفة ويضع علة أخرى مثاله قول المتنبي:

ما به قتل أعاديه ولكن يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب

الذي يتعارفه الناس أن الرجل إذا قتل أعاديه فلا رادته هلاكهم وأن يدفع مضارهم عن نفسه، وليسلم ملكه ويصفو من منازعتهم، وقد ادعى المتنبي كما ترى أن العلة في قتل هذا الممدوح لأعدائه غير ذلك[2]، ثم يسوق الشواهد ويحللها ويوازن بينها.

ثم يعقد فصلاً للتخييل بدون تعليل يستهله بقوله: «وهذا نوع آخر من التخييل وهو يرجع إلى ما مضى من تناسي التشبيه، وصرف النفس عن توهمه إلا أن ما مضى معلل بيان ذلك أنهم يستعيرون الصفة

(١) الأسرار ص ٢٢٦، ٢٢٧.
(٢) الأسرار ص ٢٤٠ وما بعدها.

المحسوسة من صفات الأشخاص للأوصاف المعقولة ثم تراهم كأنهم قد وجدوا تلك الصفة بعينها وأدركوها بأعينهم على حقيقتها، وكأن حديث الاستعارة والقياس لم يجر منهم على بال، ولم يروه ولا طيف خيال، ومثاله استعارتهم العلو لزيادة الرجل على غيره في الفضل والقدر والسلطان، ثم وضعهم الكلام وضع من يذكر علواً من طريق المكان، ألا ترى إلى قول أبي تمام:

ويصعد حتى يظن الجهول ... بأن له حاجة في السماء

فلولا قصده أن ينسى التشبيه ويرفعه بجهده، ويصمم على إنكاره وجحده يجعله صاعداً في السماء من حيث المسافة الكائنة لما كان لهذا الكلام وجه»[1].

وهذا ما سماه البلاغيون بعده باسم الترشيح وهو قرن الاستعارة بما يلائم المستعار منه ثم ساق الشواهد ببيانه العجيب.

ويعود إلى الفرق بين الاستعارة والتشبيه، ويذكر أن الاسم إذا قصد إجراؤه على غير ما هو له لمشابهة بينهما ما كان ذلك على ما مضى من الوجهين:

أحدهما أن يسقط ذكر المشبه من البين حتى لا يعلم من ظاهر الحال أنك أردته وذلك أن تقول: «غنت لنا ظبية» وأنت تريد امرأة وهذا القسم تقول فيه استعارة لا تتوقف فيه ولا تتحاشى البتة، وإن قلت إنه تشبيه كنت مصيباً من حيث تخبر عما في نفس المتكلم وعن أصل الغرض وإن

---

(١) الأسرار ص ٢٤٥ وما بعدها إلى ص ٢٥٩.

أردت تمام البيان قلت: أراد أن يشبه المرأة بالظبية فاستعار لها اسمها مبالغة».

ولا بد للاستعارة من قرينة معنوية أو لفظية يقول: «فأنت في هذا النحو من الكلام إنما تعرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة بدليل الحال أو إفصاح المقال بعد السؤال، أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف، مثال ذلك أنك إذا سمعت قوله:

ترنح الشرب واغتالت حلومهم   شمس ترجل فيهم ثم ترتحل

استدللت بذكر الشرب، واغتيال الحلوم، والارتحال أنه أراد قينة، ولو قال ترجلت شمس، ولم يذكر شيئاً غيره من أحوال الآدميين لم يعقل قط انه أراد امرأة إلا بأخبار مستأنف أو شاهد آخر من الشواهد.

ويرى أن إسقاط ذكر المشبه والإقتصار على إسم المشبه به وتنزيله منزلته وإعطاءه الخلافة على المقصود، إنما يصح إذا تقرر الشبه بين المقصوْد، وبين ما تستعير اسمه له وتستثنيه في الدلالة، وقد تقرر في العرف الشبه بين النور والعلم وظهر واشتهر كما تقرر الشبه بين المرأة والظبية، وبينها وبين الشمس، ولم يتقرر في العرف شبه بين الصنيعة والنار في قول أبي تمام:

وكان المطل في بدء وعود   دخاناً للصنيعة وهي نار

فشبه المطل بالدخان، والصنيعة بالنار، ولكنه صرح بذكر المشبه، وأوقع المشبه به خبراً عنه وهو كلام مستقيم، ولو سلكت به طريقة ما يسقط فيه ذكر المشبه فقلت مثلاً «أقبستني ناراً لها دخان» كان كلاماً ساقطاً[1].

---

(١) الأسرار ص ٢٦٠، ٢٧١، ٢٧٢.

والوجه الثاني: أن يذكر كل واحد من المشبه والمشبه به فتقول: زيد أسد وهند بدر، ويقول: «أعلم أن الوجه الذي يقتضيه القياس، وعليه يدل كلام القاضي في الوساطة ألا تطلق الاستعارة على نحو قولنا «زيد أسد، وهند بدر» ولكن نقول هو تشبيه فإذا قال: هو أسد لم تقل استعار له اسم الأسد ولكن تقول شبهه بالأسد.. لأنك صرحت فيه بالمشبه، وذكرك له صريحاً يأبى أن تتوهم كونه من جنس المشبه به، وإذا سمع السامع قولك «زيد أسد» استحال أن يظن وقد صرحت له بذكر زيد أنك قصدت أسداً وسيفاً، وأكثر ما يمكن أن يدعي تخيله في هذا أن يقع في نفسه من قولك: «زيد أسد»، حال الأسد في جراءته وإقدامه وبطشه، فأما أن يقع في وهمه انه رجل وأسد معاً بالصورة والشخص فمحال.

ولما كان كذلك كان قصد التشبيه من هذا النحو بيناً لائحاً، وكائناً من مقتضى الكلام وواجباً من حيث موضوعه، حتى إن لم يحمل عليه كان محالاً، سواء كان الاسم خبر مبتدأ أي «المشبه به» أو متنزلاً منزلته أعني أن يكون خبر كان ومفعولاً ثانياً لباب علمت لأن هذه الأبواب كلها أصلها مبتدأ وخبر، ويكون حالاً لأن الحال عندهم زيادة في الخبر فحكمها حكم الخبر»[1].

ثم عاد فقال: «فإن أبيت الا أن تطلق الاستعارة على هذا القسم الثاني فينبغي أن تعلم أن اطلاقها لا يجوز في كل موضع يحسن دخول حرف التشبيه عليه بسهولة وذلك نحو قولك: هو الأسد وهو شمس النهار.. وهكذا كل موضع ذكر فيه المشبه به بلفظ التعريف.

فإن قلت «هو بحر وهو ليث» ووجدته بحراً وأردت أن تقول: إنه

---

(١) الأسرار ص ٢٦١ ـ ٢٦٥.

استعارة كنت أعذر وأشبه بأن تكون على جانب من القياس، ومتشبثاً بطرف من الصواب وذلك أن الإسم قد خرج بالتنكير عن أن يحسن إدخال حرف التشبيه عليه فلو قلت: هو كأسد، وهو كبحر كان كلاماً نازلاً غير مقبول كما يكون قولكِ هو كالأسد، إلا أنه، وإن كان لاتحسن فيه الكاف فإنه يحسن فيه «كأن» كقولك كأنه أسد أو ما يجري مجرى «كأن» في نحو «تحسبه أسداً وتخاله سيفاً» فإن غمض مكان الكاف، وكأن، بأن يوصف الاسم الذي فيه التشبيه بصفة لا تكون في ذلك الجنس، وأمر خاص غريب فقيل: هو بحر من البلاغة، وهو بدر يسكن الأرض وهو شمس لا تغيب وكقوله:

شمس تألق والفراق غروبها   عنا وبدر والصدود كسوفه

فهو أقرب إلى أن تسميه استعارة، لأنه قد غمض تقدير حرف التشبيه فيه إذ لا تصل إلى الكاف حتى تبطل بنية الكلام، وتبدل صورته فتقول: هو كالشمس المتألقة إلا أن فراقها هو الغروب، وكالبدر إلا أن صدوده الكسوف.

وقد يكون في الصفات التي تجيء في هذا النحو والصلات التي توصل بها ما يختل به تقدير التشبيه فيقرب حينئذٍ من القبيل الذي تطلق عليه الاستعارة من بعض الوجوه وذلك مثل قوله:

أسد دم الأسد الهزبر خضابه   موت فريص الموت منه ترعد

لا سبيل لك إلى أن تقول هو كالأسد، وهو كالموت لما يكون في ذلك من التناقض، لأنك إذا قلت هو كالأسد فقد شبهته بجنس السبع المعروف ومحال أن تجعله محمولاً في الشبه على هذا الجنس أولاً، ثم تجعل دم الهزبر الذي هو أقوى الجنس خضاب يده، لأن حملك له عليه في الشبه دليل على

أنه دونه وقولك بعد «دم الهزبر من الأسود خضابه» دليل على أنه فوقها.

وكذلك محال أن تشبهه بالموت المعروف ثم تجعله يخافه، وترتعد منه أكتافه[1] ثم تعرض للتجريد وإن لم يسمه قال: «فإن قلت: فما تقول في نحو قولهم: لقيت به أسداً، ورأيت به ليثاً، فإنه مما لا وجه لتسميته استعارة ألا تراهم قالوا: لئن لقيت فلاناً ليلقينك منه الأسد فأتوا به معرفة على حدة إذا قالوا: أحذر الأسد، وقد جاء على هذه الطريقة ما لا يتصور فيه التشبيه فيظن أنه استعارة وهو قوله عز وجل: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ﴾[2] والمعنى والله أعلم أن النار هي دار الخلد، وأنت تعلم ان لا معنى هاهنا، لأن يقال أن النار شبهت بدار الخلد، إذ ليس المعنى على تشبيه النار بشيء يسمى دار الخلد كما تقول في زيد: إنه مثل الأسد، ثم تقول: هو الأسد وإنما هو كقولك: النار منزلهم ومسكنهم نعوذ بالله منها.. ومنه قوله:

يا خير من يركب المطي ولا يشرب كأساً بكف من بخلا

لا يتصور فيه تشبيه، وإنما المعنى أنه ليس ببخيل.

ثم قال: وإنما يتصور الحكم على الاسم بالاستعارة إذا جرى بوجه على ما يدعي أنه مستعار له، والاسم في قولك: لقيت به أسداً، ولقيني منه الأسد، لا يتصور جريه على المذكور بوجه، لأنه ليس بخبر عنه، ولا صفة له، ولا حال، وإنما هو بنفسه مفعول: لقيت وفاعل لقيني ثم قال: أما القضية الصحيحة، وما يقع في نفس العارف، ويوحيه نقد الصيرف، فإن الأسد واقع على حقيقته[3].

(١) الأسرار ص ٢٦٧، ٢٦٨.
(٢) سورة فصلت آية ٢٨.
(٣) الأسرار ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

وينتقل إلى الحديث عن الأخذ[1] والسرقة والاستمداد والاستعانة، ويقول: إن الشاعرين إذا اتفقا لم يخل ذلك من أن يكون في الغرض على الجملة، والعموم أو في وجه الدلالة على ذلك الغرض.

والاشتراك في الغرض على العموم أن يقصد كل واحد منهما وصف ممدوحه بالشجاعة والسخاء أو حسن الوجه والبهاء، أو وصف فرسه بالسرعة أو ما جرى هـذا المجرى، وأما وجه الدلالة على الغرض فهو أن يذكر ما يستدل به على اثباته له الشجاعة والسخاء مثلاً وذلك ينقسم اقساماً: منها التشبيه بما يوجد هذا الوصف فيه على الوجه البليغ والغاية البعيدة كالتشبيه بالأسد وبالبحر في البأس والجود.. ومنها ذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاصها بمن له الصفة، كوصف الرجل في حال الحـرب بالابتسام وقلة الفكر..

فأما الاتفاق في عموم الغرض فما لا يكون الاشتراك فيه داخلاً في الأخذ والسرقة والاستمداد والاستعانة، لا ترى من به حس يدعي ذلك وأما الاتفاق في وجه الدلالة على الغرض فيجب أن ينظر:

١ ـ فإن كان مما اشترك الناس في معرفتـه وكان مستقـراً في العقول والعادات فهو لا يدخل في باب السرقات الشعرية أيضاً، لأنه مما لا يختص بمعرفته قوم دون قوم ولا يحتاج في العلم به إلى روية واستنباط وتدبر وتأمل وإنما هو في حكم الغرائز المركوزة في النفوس والقضايا التي وضع العلم بها في القلوب، كالتشبيه بالأسد في الشجـاعة وبالبحر في السخاء..

٢ ـ وإن كان مما ينتهي إليه المتكلم بنظر وتدبر وينال بطلب واجتهاد..

---

(١) الأسرار ص ٢٧٤ ـ ٢٨٣.

وكان دراً في قعر بحر لا بد له من تكلف الغوص عليه ـ فهو الذي يدخل في باب السرقات الشعرية ويدخل أيضاً فيها المشترك العامي والظاهر الجلي إذا ركب على معنى، ووصل به لطيفة، ودخل عليه من باب الكناية والتعريض، والرمز والتلويح، فقد صار بما غير من طريقته، واستؤنف من صورته واستجد له من ـ المعرض ـ داخلاً في قبيل الخاص الذي يملك بالفكرة والتعمل ويتوصل إليه بالتدبر والتأمل ثم ساق الأمثلة.

ثم يأخذ في البحث عن حد الحقيقة والمجاز[1] وينسبه على أن حدهما في المفرد غير حدهما في الجملة، ويبدأ بحدهما في المفرد.

فيحد الحقيقة في المفرد بقوله: «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح وان شئت قلت في مواضعة، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره».

ثم قال: وإن أردت أن تمتحن هذا الحد فانظر إلى قولك: «الأسد» تريد به السبع فإنك تراه يؤدي جميع شرائطه، لأنك قد أردت به ما يعلم أنه وقع له في وضع واضع اللغة، وهو الحيوان المفترس، ولا يحتاج أن يتصور له معنى أصلي ينتقل منه إلى السبع من أجل التباس بينهما وملاحظة.

وهكذا الحكم إذا كانت الكلمة حادثة ولو وضعت اليوم متى كان وضعها كذلك، وكذلك الأعلام، وذلك أني قلت: «ما وقعت له في وضع واضع أو مواضعة» على التنكير ولم أقل في وضع الواضع الذي ابتدأ اللغة أو في المواضعة اللغوية، فيتوهم أن الاعلام أو غيرها مما تأخر وضعه عن أصل اللغة يخرج عنه.

---

(١) الأسرار ص ٢٨٤ ـ ٢٩٦.

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول، وإن شئت قلت: «كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها».

ويريد بالملاحظة العلاقة المنعقدة بين الكلمة في أصل معناها وما نقلت اليه، فهي تلفت إلى المعنى الأصلي، وتمنع أن يكون وقوع الكلمة على المعنى المستعملة فيه الآن وضعاً مستأنفاً.

وتتضح الوضوح التام إذا كانت قائمة على المشابهة كما في الاستعارة بيان ذلك أنك إذا قلت: رأيت أسداً تريد رجلاً شبيهاً بالأسد لم يشتبه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول، إذ لا يتصور أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه على حد المبالغة، وإيهام أن معنى من الأسد حصل فيه،الا بعد أن تجعل كونه اسماً للسبع ازاء عينيك.. ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالاً، فمتى عقل فرع من غير أصل ومشبه من غير مشبه به؟.

أما إذا كانت الملاحظة قائمة على غير المشابهة فإنها لا تتضح هذا الوضوح حتى لو حاول محاول أن ينكره أمكنه في ظاهر الحال، ولم يلزمه به خروج إلى المحال.

مثال ذلك إذا استعملت كلمة «اليد» في «النعمة» بإطلاق السبب على المسبب فإنه لو تكلف متكلف، فزعم أنه وضع مستأنف أو في حكم لغة مفردة، لم يمكن دفعه إلا برفق وباعتبار خفي، وهو ما قدمت من أنا

رأيناهم لا يوقعون هذه أللفظة على ما ليس بينه؛ وبين هذه الجارحة التباس واختصاص.

ودليل آخر: وهو ان «اليد» لا تكاد تقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة، وإلى المولى لها، ولا تصلح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به، بيان ذلك: أن تقول اتسعت النعمة في البلد، ولا تقول اتسعت اليد في البلد، وتقول: اقتنى نعمة، ولا تقول اقتنى يداً.

وإنما يقال: جلت يده عندي، وكثرت أياديه لدي، فتعلم أن الأصل صنائع يده وفوائده الصادرة عن يده، وآثار يده ومحال أن تكون «اليد» اسماً «للنعمة» هكذا على الإطلاق ثم لا تقع موقع النعمة.

ويقول: «ونظير هذا قولهم في صفة راعي الإبل: أن له عليها اصبعاً» أي أثراً حسناً ـ فأنت الان لا تشك أن الإصبع مشاربها إلى أصبع اليد، وان وقوعها بمعنى الأثر الحسن ليس على أنه وضع مستأنف.

ألا تراهم لا يقولون: رأيت أصابع الدار بمعنى آثار الدار، وله إصبع حسنة وإصبع قبيحة، على معنى أثر حسن وأثر قبيح.. وإنما أرادوا، أن يقولوا له: عليها أثر حذق فدلوا عليه بالإصبع، لأن الأعمال الدقيقة لها اختصاص بالأصابع فكما علمت ملاحظة الإصبع لأصلها، وامتناع أن تكون مستأنفة بأنك رأيتها لا يصح استعمالها حيث يراد الأثر على الإطلاق، ولا يقصد الإشارة إلى حذق في الصنعة وأن تجعل أثر الإصبع إصبعاً.

كذلك ينبغي أن تعلم ذلك في اليد لقيام هذه العلة فيها...

وأما إذا أريد باليد القدرة فهي إذن أحن الى موضعها الذي بدأت

منه.. لأنك لا تكاد تجدها تراد معها القدرة إلا والكلام مثل صريح ومعنى القدرة منتزع من اليد مع غيرها أو هناك تلويح بالمثل، فمن الصريح قولهم: فلان طويل اليد، يراد فعل القدرة، فأنت لو وضعت القدرة ها هنا في موضع اليد أحلت.

ويطيل الإمام عبد القاهر في التدليل على أن استعمال الكلمة في غير ما وضعت له ليس وضعاً مستأنفاً وإنما هو على سبيل المجاز ويقول في النهاية: «ومثل من توقف في التفات هذه الأسامي الى معانيها الأول، وظن أنها مقطوعة عنها قطعاً يدفع الصلة بينها وبين ما جازت اليه مثل من إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[1] فرأى المعنى على الفهم والعقل أخذه ساذجاً وقبله غفلاً، وقال: القلب ها هنا بمعنى العقل، وترك أن يأخذه من جهته، ويدخل إلى المعنى من طريق المثل، فيقول: إنه حين لم ينتفع بقلبه ولم يفهم بعد أن كان القلب للفهم، جعل كأنه قد عدم القلب جملة، وخلع من صدره خلعاً».

وظهر من كلام الإمام أن المجاز المفرد نوعان: ما تكون العلاقة فيه المشابهة وهو الإستعارة وما تكون فيه العلاقة غير المشابهة وهذا الأخير سماه البلاغيون بعده باسم المجاز المرسل. ويصل إلى بحث حد الجملة في الحقيقة والمجاز، ويمهد لذلك ببحث يذكر فيه أن مدار الفائدة في الحقيقة على الإثبات والنفي، وأن الإثبات يقتضي مثبتاً ومثبتاً له وكذلك النفي يقتضي منفياً ومنفياً عنه، فلما كان الأمر كذلك احتيج الى شيئين يتعلق الإثبات والنفي بهما، فيكون أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له وكذلك يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه، فكان ذلك الشيئان المبتدأ والخبر، والفعل

(١) سورة ق آية ٣٧.

والفاعل، وقيل للمثبت وللمنفي مسند وحديث وللمثبت له والمنفي عنه مسند إليه ومحدث عنه، ومن هنا اختصت الفائدة بالجملة ولم نجز حصولها بالكلمة الواحدة، لأنك إذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الإسم الواحد أو الفعل وحده صرت كأنك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثبتاً ومثبتاً له، ومنفياً ومنفياً عنه وذلك محال ويذكر أيضاً أن الإثبات والنفي يكونان أفعالاً وأوصافاً، وأنهما قد يتعلقان بالفاعل، وقد يتعلقان بالمفعول[1] ثم يقول: إنه ينبغي أن تعلم أن من حقك إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين:

إحداهما: أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو في حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه؟.

والثانية: أن تنظر الى المعنى المثبت أعني ما وقع عليه الإثبات كالحياة في قولك أحيا الله زيداً والشيب في قولك: أشاب الله رأسي، أثابت هو على الحقيقة أم قد عدل به عنها؟ وإذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت ثباتها على الحقيقة منها.

فمثال ما دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبير   كر الغداة ومر العشي

المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً لكر الليالي، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حق هذا الإثبات أعني إثبات الشيب فعلاً ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى...

وأما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب وهو موجود

(١) انظر الأسرار ص ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

ومثال ما دخل المجاز في مثبته دون إثباته قوله عز وجل: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾[1] وذلك أن المعنى على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب.. فالمجاز في المثبت وهو الحياة، فأما الإثبات فواقع على حقيقته، لأنه ينصرف الى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده.

ومن الواضح في ذلك قوله عز وجل: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2] جعل خضرة الأرض ونضرتها وبهجتها بما يظهره الله تعالى فيها من النبات والأنوار والأزهار وعجائب الصنع حياة لها فكان ذلك مجازاً في المثبت، من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأن فاعل ذلك هو الله.

وقد يتصور أن يدخل المجاز للجملة من الطرفين جميعاً، وذلك أن يشبه معنى بمعنى وصفة بصفة، فيستعار لهذه اسم تلك ثم تثبت فعلاً لما لا يصح الفعل منه أو فعل تلك الصفة، فيكون أيضاً في كل واحد من الإثبات والمثبت مجاز كقول الرجل لصاحبه: أحيتني رؤيتك يريد آنستني وسرتني ونحوه فقد جعل الأنس والمسرة الحاصلة بالرؤية حياة أولاً ثم جعل الرؤية فاعلة لتلك الحياة وشبيه به قول المتنبي:

وتحيى له المال الصوارم والقنا   ويقتل ما تحيى التبسم والجدا

جعل الزيادة والوفور حياة في المال وتفريقه في العطاء قتلاً، ثم أثبت الحياة فعلاً للصوارم، والقتل فعلاً للتبسم، مع العلم بأن الفعل لا يصح منهما.

ثم قال: إذا كان المجاز في الإثبات وكان الإثبات من شرطه أن يقيد

(١) سورة الأنعام آية ١٢٢.
(٢) سورة فاطر آية ٩.

مرتين كقولك: إثبات شيء بشيء ولزم من ذلك ألا يحدث إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدث عنه ومسند إليه، علمت أن مأخذه العقل، وأنه القاضي فيه دون اللغة، لأن اللغة لم تأت لتحكم أو لتثبت وتنفي وتنقض وتبرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف أو إنكار وتصحيح أو فساد فهو اعتراض على المتكلم وليس اللغة في ذلك بسبيل، ولا منه في قليل ولا كثيرة ويسمى هذا المجاز في الدلائل باسم المجاز الحكمي. أما إذا كان المجاز في المثبت كنحو قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ﴾[1] فإنما كان مأخذه اللغة لأجل أن طريقة المجاز، بأن أجرى اسم الحياة على ما ليس بحياة تشبيهاً وتمثيلاً ثم اشتق منها، وهي في هذا التقدير الفعل الذي هو «أحيا» واللغة هي التي اقتضت أن تكون الحياة اسماً للصفة التي هي ضد الموت، فإذا تجوز في الإسم فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة[2].

ويوافق الآمدي على أن قولهم: «صاغ الربيع» أو «حاك الربيع» ليس باستعارة لأنها تقتضي مشبهاً ومشبهاً به، وفي هذين المثالين ليس معنا إلا شيء واحد وهو الصوغ والحوك، لذلك كان تقدير الإستعارة فيه محال جارياً مجرى أن يشبه الشيء بنفسه، وتجعل اسمه عارياً فيه، لكنه ينكر عليه أن يعد مثل هذين التعبيرين حقيقة[3].

ثم يعرف الحقيقة في الجملة بقوله: كل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل وواقع موقعه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تعرى من التأول، ولا فصل بين أن تكون مصيباً فيما أفدت بها

---

(١) سورة فاطر آية ٩.

(٢) الأسرار ص ٣٠١ - ٣٠٤.

(٣) الأسرار ص ٣١٠ - ٣١٢.

من الحكم أو مخطئاً وصادقاً أو غير صادق، ويجعل منها ما جاء في التنزيل من الحكاية عن الكفار قوله: (وما يهلكنا إلا الدهر) ويقول: فهذا ونحوه من حيث لم يتكلم به قائله على أنه متأول بل أطلقه بجهله وعماه إطلاق من يضع الصفة في موضعها لا يوصف بالمجاز ولكن يقال عند قائله أنه حقيقة وهو كذب وباطل[1].

ثم يعرف المجاز في الجملة بقوله: كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول فهي مجاز «مثاله ما جاء في الخبر» إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم»[2] ويقول: قد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول إلا أن ذلك على سبيل التأول وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل.

فلما أجرى الله سبحانه العادة، وأنفذ القضية أن تورق الأشجار، وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها في زمان الربيع، صار يتوهم في ظاهر الأمر ومجرى العادة كأن لوجود هذه الأشياء حاجة الى الربيع فأسند الفعل اليه على هذا التأويل والتنزيل»[3].

ويقول إن هذا الضرب من المجاز كثير في القرآن ويورد بعض الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[4]أثبت الفعل لما لا يثبت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول على معنى السبب، وإلا فمعلوم أن الأرض لا

---

(١) الأسرار ص ٣١٢, ٣١٣.
(٢) يلم: مضارع ألم ومعناه يقارب والحبط أن تأكل الماشية فتكثر حتى تنتفخ لذلك بطونها ولا يخرج عنها ما فيها.
(٣) الأسرار ص ٣١٣ ـ ٣١٥.
(٤) سورة الزلزلة آية ٢.

تخرج الكامن في بطنها من الأثقال ولكن إذا حدثت فيها الحركة بقدرة الله ظهر ما كنز فيها وأودع جوفها[1] .

ثم يقول: ومن أوضح ما يدل على أن إثبات الفعل للشيء لأنه سبب قولك: قطع السكين، وقتل السيف وكقولك ضرب الأمير الدراهم وبنى السور[2] .

ويرى الإمام عبد القاهر أنه لا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز إلا بأحد أمرين: فإما أن يكون الشيء الذي أثبت له الفعل مما يصح أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أثبت له، وذلك نحو قول الرجل: «محبتك جاءت بي إليك» فهذا ما لا يشتبه على أحد أنه مجاز لأن المحبة لا يعقل أن تجيء بإنسان.

وأما أنه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أنه لا يثبت الفعل إلا للقادر وأنه ممن لا يعتقد الإعتقادات الفاسدة[3].

ثم رد على من يصفون المجاز بغير الصدق وبين حاجة رجل الدين اليه كما رد على المنكرين للمجاز في القرآن الكريم[4] .

وعـاد يعرف المجاز الذي مأخذه اللغة ويقول أنه مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً ويشترط لهذا النقل شرطاً، وهو أن يقع النقل على وجه لا يعرى

(١) الأسرار ص ٣١٥, ٣١٦.
(٢) الأسرار ص ٣١٧.
(٣) الأسرار ٣١٧، ٣١٨.
(٤) انظر الأسرار ٣١٩ - ٣٢٣.

معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة: أن الإسْم يقع لما تقول إنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه نحو: أن اليـد تقع للنعمة وأصلها الجارحة، لأجل الإعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم، وما يقتضيه ظاهر البنية، وموضوع الجبلة. ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل الى المقصود بها والموهوبة هي منه. وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع والجذب والضرب والقطع، وغير ذلك من الأفاعيل التي تخبر فضل أخبار عن وجوه. . القدرة، وتنبىء عن مكانها، ولذلك لا تجدهم لا يريدون باليد شيئاً، لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه[1] ويقول: إن غرضنا بقولنا كلمة «المجاز» أن نبين أن اللفظ أصلاً مبدوءاً به في الوضع ومقصوداً وأن جريه على الثاني إنما هو على سبيل النقل الى الشيء من غيره «وهذا لا يتم إلا إذا كان بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول اليه ملابسة، ولذا تراهم لا يصفون النقل في الأعلام بأنه مجاز فيقولوا مثلاً أن «يشكر» حقيقة في مضارع «شكر» ومجاز في كونه اسم رجل، وأن حجراً حقيقة في الجماد، ومجاز في اسم الرجل. وذلك أن الحجر لم يقع اسماً للرجل لالتباس كان بينه وبين الصخر على حسب ما كان بين اليد والنعمة وبينها وبين القدرة، ولا كما كان بين الظهر الحامل وبين المحمول في نحو تسميتهم المزادة راوية، وهي اسم للبعير الذي يحملها في الأصل، وكتسميتهم البعير حفضاً وهو اسم متاع البيت الذي يحمل عليه، ولا كنحو ما بين الجزء من الشخص وبين جملة الشخص كتسميتهم الرجل عيناً إذا كان ربيئة. والناقة نابا ولا كما بين النبت والغيث وبين السماء والمطر حيث قالوا: رعينا الغيث. يريدون

(١) الأسرار ٣٢٣، ٣٢٤.

النبت الذي الغيث سبب في كونه، وقالوا: أصابنا السماء يريدون المطر.. وذلك أن في هذا كله تأولاً. وهو الذي أفضى بالإسم الى ما ليس بأصل فيه فالعين لما كانت المقصودة في كون الرجل ربيئة صارت كأنها الشخص كله إذ كان لولا هداها لا يعي شيئاً مع فقدها والغيث لما كان النبت يكون عنه صار كأنه هو والمطر لما كان ينزل من السماء عبروا عنه باسمها»[1]. ويقول: إن هذه الأسباب الكائنة بين المنقول والمنقول عنه تختلف في القوة والضعف والظهور وخلافه[2].

وواضح أن الإمام عبد القاهر يريد أن يذكر مجموعة علاقات للمجاز اللغوي غير علاقة المشابهة لأن قصده أن يبين أن المجاز أعم من الإستعارة، وأن الصحيح من القضية في ذلك أن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة - ولذلك ذكرت في أقسام البديع، لأنها خاصة بنقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه على حد المبالغة فلو كانت تجري مجرى المجاز حتى يصلح لكل ما تصلح له لكان ذكرها في أقسام البديع يقتضي أن كل موصوف بأنه مجاز هو بديع حتى يكون إجراء اليد على النعمة بديعاً وتسمية البعير حفضاً والناقة نابا والربيئة عيناً بديعاً كله وذلك بين الفساد[3].

ويقول: إن من سبقوه ساقوا في تمثيلهم للإستعارة أمثلة ينطبق عليها ما يطلق عليه المتأخرون اسم المجاز المرسل ويضرب لهم مثلاً: بابن دريد في كتابه الجمهرة فقد ذكر تحت عنوان الإستعارة أمثلة مثل (رعينا الغيث والسماء) وكذلك فعل الآمدي إذ عد مثل قولهم: «واستب بعدك يا كليب

---

(١) الأسرار ص ٣٢٣ - ٣٢٤، ٣٢٥.
(٢) الأسرار ص ٣٢٥.
(٣) انظر الأسرار ص ٣٢٦، ٣٢٧.

المجلس» على الإستعارة. فأطلق لفظ الإستعارة على وقوع المجلس هنا بمعنى القوم الذين يجتمعون في الأمور. وليس المجلس إذا وقع على القوم من طريق التشبيه بل على وجه وقوع الشيء على ما يتصل به وتكثر ملابسته إياه. وأي شبه يكون بين القوم ومكانهم الذي يجتمعون فيه[1]؟

ويعود فيوضح الفرق بين العلاقة في الإستعارة وبين مجموعة الملابسات الأخرى[2] ويقف عند ما سماه سابقاً بالإستعارة غير المفيدة ليقول: «واعلم أن الواجب كان ألا[3] أعد وضع الشفة موضع الجحفلة والجحفلة في مكان المشفر ونظائره التي قدمت ذكرها في «الإستعارة» وأضن باسمها أن يقع عليه، ولكني رأيتهم قد خلطوه بالإستعارات وعدوه معدها، فكرهت التشدد في الخلاف واعتددت به في الجملة، ونبهت على ضعف أمره بأن سميته استعارة غير مفيدة»[4].

ويكرر هنا أنه لا بد من ملاحظة الشبه في الإستعارة إذ مجرد النقل وحده لا يكفي وإلا جاز أن توصف الأسماء المنقولة من الأجناس الى الأعلام بأنها مستعارة[5]. ثم يقول: «إنا وإن جعلنا الإستعارة من صفة اللفظ فقلنا اسم مستعار، وهذا اللفظ استعارة ها هنا وحقيقة هناك، فإنا على ذلك نشير بها إلى المعنى من حيث قصدنا بإستعارة الإسم أن نثبت أخص معانيه للمستعار له يدلك على ذلك قولنا: جعله أسداً وجعله بدراً وجعل للشمال يداً، فلولا أن استعارة الإسم للشيء تتضمن استعارة معناه له لما كان لهذا الكلام معنى»[6].

---

(١) انظر الأسرار ص ٣٢٧ - ٣٣٠.
(٢) انظر الأسرار ص ٣٣٠ - ٣٣٢.
(٣) في الأصل أن أعد.
(٤) الأسرار ص ٣٣٢.
(٥) الأسرار ص ٣٣٢, ٣٣٣.
(٦) الأسرار ص ٣٣٣.

ثم يعقد فصلاً يقسم فيه المجاز الى قسمين: مجاز من طريقة اللغة، ويجعله وصفاً للكلمة المفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان وهذا المجاز من طريق اللغة، لأنا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، أما تشبيهاً «ويقصد الإستعارة» وأما لصلة وملابسة بين ما نقلها اليه وما نقلها عنه ويقصد بهذا النوع ما سماه البلاغيون بعده باسم المجاز المرسل.

والقسم الثاني: مجاز من طريق المعنى والمعقول، وذلك إذا وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل لا يصح ردها الى اللغة ولا وجه لنسبتها الى واقعها، لأن التأليف هو إسناد فعل الى اسم أو إسم الى إسم وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له.

فإذا قلنا مثلاً: خط أحسن مما وشاه الربيع أو صنعة الربيع.

كنا قد ادعينا في ظاهر اللفظ أن للربيع فعلاً أو صنعاً وأنه شارك الحي القادر في صحة الفعل منه، وذلك تجوز من حيث المعقول لا من حيث اللغة «ثم مضى الإمام يقيم الأدلة ويرد على الإعتراضات موضحاً أن القسم الأول من المجاز طريقه اللغة، وأن الثاني طريقة العقل»[1].

وفي النهاية يصل الى ما يعرف «بالمجاز بالحذف» وهو ليس فيه نقل كلمة من معناها الأصلي الى معنى آخر، وإنما هو نقل للكلمة عن حكم كان لها الى حكم ليس هو بحقيقة فيها، ومثال ذلك أن المضاف اليه يكتسي إعراب المضاف في نحو قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلْ الْقَرْيَةْ﴾ والأصل

(١) الأسرار ص ٣٣٤ - ٣٤١.

وأسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب لأهل القرية في الأصل وعلى الحقيقة هو: الجر، والنصب فيها مجاز[1].

ويذكر الإمام عبد القاهر هذا المجاز يقول: «ولا ينبغي أن يقال أن وجه المجاز في هذا الحذف، فإن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما بقي بعد الحذف لم يسم مجازاً».

لأن المجاز معناه أن تجوز بالشيء موضعه وأصله والحذف بمجرده لا يستحق هذا الوصف، لأن ترك الذكر وإسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلاً لها عن أصلها. انما يتصور النقل فيما دخل تحت النطق. ويقول ان (الزيادة) في هذه القضية كالحذف، فلا يجوز أن يقال: إن زيادة (ما) في نحو (فبما رحمة) مجاز، أو أن جملة الكلام تصير مجازاً من أجل زيادة فيه. وذلك أن حقيقة الزيادة في الكلمة أن تعرى من معناها، وتذكر ولا فائدة لها سوى الصلة ويكون سقوطها وثبوتها سواء. ومحال أن يكون ذلك مجازاً، لأن المجاز أن يراد بالكلمة غير ما وضعت له في الأصل... والزائد الذي سقوطه كثبوته لا يتصور فيه ذلك» ويقول: «وإذا قالوا: إن نحو (ما) في نحو (فبما رحمة من الله) تفيد التأكيد» فإنها حينئذ تكون منقولة عن أصلها ويصح أن تكون مجازاً، ولا يقدح هذا فيما أردت تصحيحه، لأنه لا يتصور أن تصف الكلمة من حيث جعلت زائدة بأنها مجاز، ومتى ادعينا لها شيئاً من المعنى، فإننا نجعلها من تلك الجهة غير مزيدة[2].

وبعد: فلن أحدثك عن جهود الإمام عبد القاهر في كتابه (أسرار البلاغة) بعد هذا العرض، وبعد أن رأيناه تحدث عنه وعرضنا لحديثه فيما مضى.

---

(١) انظر الأسرار ص ٣٤١، ٣٤٢.

(٢) الأسرار ٣٤١ - ٣٤٣.

وكل ما أريد أن أقوله: إن ما أحرزه الإمام من توفيق وما وضعه من مبادىء وأسس للنقاد والأدباء، وما حرره من قواعد للألوان البلاغية التي تناولها، وما أبرزه من أسرار ودقائق بلاغية، أثناء بحثه في (أسرار البلاغة) كل ذلك دفعه الى أن يسير في الشوط الى نهايته وأن يدلي برأيه في قضية لها خطرها ومكانتها في نفوس المسلمين تلك هي (قضية الإعجاز القرآني) فكانت رسالته (الشافية) وكان كتابه (دلائل الإعجاز).

أما رسالته الشافية:

فقد استهلها ببيان الحافز له على تأليفها قال: «وهذه جملة من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا الى معارضة القرآن، وإذعانهم، وعلمهم أن الذي سمعوه فائت للقوى البشرية، ومتجاوز للذي يتسع له ذرع المخلوقين، وفيما يتصل بذلك مما له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء، ومراتبهم، وبعلم الأدب جملة، قد تحريت فيها الإيضاح والتبيين، وحذوت الكلام حذواً هو بعرف علماء العربية أشبه، وفي طريقهم أذهب، والى الأفهام جملة أقرب[1]».

فواضح أن هدفه هو إثبات عجز العرب عن معارضة القرآن الكريم، ثم مضى يبين أن الكلام يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ومنازل يعلو بعضها عن بعض، وأن العرب الذين شوفهوا بالقرآن، قد اشتهروا بالبلاغة والفصاحة، وأنهم القدوة في ذلك، وأن المتأخرين عنهم تبع لهم وعيال عليهم، وأنهم حينما تُلي عليهم القرآن وتحدوا به، لم يشكوا في عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله، ولم تحدثهم أنفسهم بأن لهم إلى ذلك

(١) الرسالة الشافية ١٠٧ ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني تحقيق الدكتورين خلف الله وسلام - دار المعارف.

سبيلاً على وجه من الوجوه. تشهد بذلك دلائل أحوالهم وأقوالهم[1]. وإذا ثبت أنهم لم يأتوا بمعارضة وجب القطع بأنه معجز: ذلك لأنه ليس إلا أحد أمرين: فإما أن يكونوا قد علموا المزية التي دلت أقوالهم وأحوالهم على أنهم علموها على الصحة، وإما أن يكونوا قد توهموها في نظم القرآن وليست هي فيه لغلط دخل عليهم. ويقول الإمام عبد القاهر: «إن دعوى الثاني من الأمرين سخف، فإن ذلك لو ظن بالواحد منهم لبعد، ذلك لأنه لا يتصور أن يتوهم العاقل في نظم كلام ـ جل مناه ومنى أصحابه أن يستطيع معارضته، وأن يقدر على إسكات خصمه المباهى به ـ أنه قد بلغ في المزية هذا المبلغ العظيم غلطاً وسهواً، فكيف بأن يشتمل هذا الغلط كلهم، ويدخل على كافتهم؟ وأي عقل يرضى من صاحبه بأن يتوهم عليهم مثل هذا من الغلط، وهم من إذا ذاق الكلام عرف قائله من قبل أن يذكر ويسمع أحدهم البيت قد استرفده الشاعر، فأدخله في أثناء شعر له، فيعرف موضعه وينبه عليه كما قال الفرزدق لذي الرمة: أهذا شعرك؟ هذا شعر لاكه أشد لحيين منك. إلى ضروب من دقيق المعرفة يقل هذا في جنبها. وإذا لم يصح الغلط عليهم ولم يجز أن يدعى أنه كان في زمانهم من كان بالأمر أعلم، وبالذي وقع التحدي إليه أقوم، فقد زالت الشبهة في كونه معجزاً له»[2].

ثم يورد اعتراضاً ويجيب عليه، يقول: «وإن قالوا: فإن ها هنا أمراً آخراً وهو ما علمنا من تقديمهم شعراء الجاهلية على أنفسهم، وإقرارهم لهم بالفضل وإجماعهم في امرىء القيس وزهير والنابغة والأعشى أنهم أشعر العرب، وإذا كان ذلك كذلك فمن أين لنا أن نعلم أنهم لم يكونوا بحيث

(١) الشافية ١٠٨ ـ ١١٣.
(٢) المرجع السابق ١١٥.

لو تحدوا إلى معارضة القرآن لقاموا بها واستطاعوها..؟ قيل لهم: هذا الفصل على ما فيه لا يقدح في موضع الحجة، وذلك أنهم كانوا - كما لا يخفى - يروون أشعار الجاهليين وخطبهم، ويعرفون مقاديرهم في الفصاحة معرفة من لا تشكل جهات الفضل عليه، فلو كانوا يرون فيما رووا مزية على القرآن، أو رأوه قريباً منه، أو بحيث يجوز أن يعارض بمثله، أو يقع لهم إذا قاسوا أو وازنوا أن هذا الذي تحدوا إلى معارضته، لو تحدى إليه من قبلهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله لكانوا يدعون ذلك ويذكرونه، ولو ذكروه لذكر عنهم، ومحال إذا رجعنا إلى أنفسنا واستشفعنا حال الناس فيما جبلوا عليه، أن يكونوا قد عرفوا لما تحدوا إليه وقرعوا بالعجز عنه شبهاً ونظماً، ثم يتلى عليهم: ﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[1] فلا يزيدون في جوابه على الصمت، ولا يقولون: لقد روينا لمن تقدم ما علمت، وعلمنا أنه لا يقصر عما أتيت به، فمن أين استجزت هذه الدعوى؟ فإذا كان من المعلوم ضرورة أنهم لم يقولوا ذلك، ولا رأوا أن يقولوه، ولو على سبيل الدفع والتلبيس والشغب بالباطل. ثبت أنهم قد كانوا علموا أن صورة أولئك الأوائل صورتهم، وأن التقدير فيهم أنهم لو كانوا في زمان النبي ﷺ - ثم تحدوا إلى معارضته - لكانوا في مثل حال هؤلاء الكائنين في زمانه حالهم، وإذا كان هذا هكذا فقد انتفى الشك، وحصل اليقين الذي تشكن معه النفس، ويطمئن عنده القلب أنه معجز ناقض للعادة، وأنه في معنى قلب العصا حية، وإحياء الموتى في ظهور الحجة به على الخلق كافة»[2].

---

(١) سورة الإسراء آية ٨٨.

(٢) الشافية ١١٥ - ١١٧.

ثم يعقد فصلاً يدحض فيه شبهة الأفراد بالعظمة البيانية في عصر من العصور وما يرتبونه عليها من أن الرسول ﷺ من هؤلاء المنفردين بعظمة البيان يقول: «واعلم أن ها هنا باباً من التلبيس أنت تجده يدور في أنفس قوم من الأشقياء... يستهوون به الغر الغي بذكره، وهو قولهم: قد جرت العادة بأن يبقى في الزمان من يفوت أهله حتى يسلموا له، وحتى لا يطمع أحد في مداناته، وحتى لوقع الإجماع فيه أنه الفرد الذي لا ينازع. ثم يذكرون امرأ القيس والشعراء الذين قدموا على من كان معهم في أعصارهم، وربما ذكروا الجاحظ، وكل مذكور بأنه كان أفضل من كان في عصره، ولهم في هذا الباب خبط وتخليط لا إلى غاية»[1].

ولعله يقصد معاصره ابن حزم[2] المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ومن لف لفه، الذين قالوا بالصرفة، وهاجموا قول من قال: إن القرآن في أعلى درجات البلاغة وكان مما قاله ابن حزم: «لو كان إعجاز القرآن، لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هرون والجاحظ وشعر امرىء القيس ومعاذ الله من هذا، لأن كل ما يسبق في طبقته لم يؤمن أن يأتي من يماثله ضرورة فلا بد لهم من هذه الخطة أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط»[3]. ويرد عليهم الإمام عبد القاهر قائلاً: إنهم: «إنما أتوا من سوء تدبيرهم لما يسمعون، وتسرعهم إلى الإعتراض قبل تمام العلم بالدليل، وذلك أن الشرط في المزية الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى حيث يبهر ويقهر، حتى تنقطع الأطماع من المعارضة، وتخرس الألسن عن دعوى المداناة، وحتى لا تحدث نفس صاحبها بأن يتصدى، ولا يجول

(١) الشافية ١١٧.

(٢) ابن حزم: هو الامام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٦/٣ طبع صبيح.

في خلد أن الإتيان بمثله يمكن، وحتى يكون يأسهم منه، وإحساسهم بالعجز عنه في بعضه مثل ذلك في كله»[1] .

ثم ينفي أنه كان في وقت من الأوقات من بلغ أمره في المزية، وفي العلو على أهل زمانه هذا المبلغ، وانتهى إلى هذا الحد: إن قيل امرؤ القيس، فقد كان في وقته من يباريه ويماتنه[2] ، بل لا يتحاشى من أن يدعي الفضل عليه... ثم وجدنا الأخبار تدل على خلاف لم يزل بين الناس فيه وفي غيره أي أشعر؟، ويطيل في ذكر الخلاف الذي وقع بين النقاد في تفضيل شاعر على شاعر[3].

ثم يقول: «فاعلم أنهم إذا ذكروا.. من تراخى زمانه عن زمان النبي ﷺ، كالجاحظ وأشباهه كانوا في ذلك أجهل.. وذلك أن الشرط في نقض العادة أن يعم الأزمان كلها، وأن يظهر على مدعي النبوة ما لم يستطعه مملوك قط» وأما تقدم واحد من أهل العصر سائرهم، ففي معنى تقدم واحد من أهل مصر من الأمصار غيره ممن يضمه وإياه ذلك المصر، لا فضل في ذلك بين الأمصار والأعصار إذا حققت النظر، إذ ليس بأكثر من أن واحد زاد على جماعة معدودين في نوع من الأنواع، فكان أعلمهم أو أكتبهم أو أشعرهم، أو أحذقهم في صنعة، وأبهرهم في عمل من الأعمال، وليس ذلك من الإعجاز في شيء، إنما المعجز ما علم أنه فوق قوى البشر وقدرهم[4] .

ثم يرد على شبهة من زعم أن عجز العرب لم يكن لأجل أنهم لا

---

(١) الشافية ١١٧.

(٢) المماتنة أن يقول أحد الشاعرين بيتاً ويقول الآخر بيتاً كأنهما يمتدان إلى غاية

(٣) الشافية ١١٧ - ١٢٣.

(٤) الرسالة الشافية ١٢٣.

يستطيعون أن يأتوا بمثل نظم القرآن، ولكن العجز الذي ظهر فيهم، لأنهم تحدوا بأن يأتوا بنظم في مثل معاني القرآن، ومعلوم أن معاني القرآن لم تكن ممكنة لديهم ولا يصح التحدي إلا بما بتصور وجوده وما يدخل في حيز الممكن»[1].

يقول في الرد عليهم: «واعلم أنهم في هذا كَرامٍ قد أضل الهدف. . .، وذلك أنه سؤال لا يتجه حتى يقدر أن التحدي كان إلى أن يعبروا عن معاني القرآن أنفسها وبأعيانها بلفظ يشبه لفظه ونظم يوازي نظمه، وهذا تقدير باطل، فإن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[2]أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفتري لما قلتم، فلا إلى المعنى دعيتم ولكن إلى النظم، وإذا كان كذلك[3] كانت شبهتكم على غير أساس».

ثم أنكر مذهب الصرفة[4] وقرر أن ما عليه العلماء أن القرآن الكريم معجز في نفسه وأن إعجازه في نظمه وتأليفه على وصف لا يهتدي الخلق إلى الإتيان بكلام هو في نظمه وتأليفه على ذلك الوصف»[5]. ولكن ما (النظم) ذلك ما خصص له كتابه:

دلائل الإعجاز:

وفى هذا الكتاب استدل على ما قرره في (الشافية) من أن القرآن معجز

(١) الشافية ١٢٦.
(٢) سورة هود آية ١٣
(٣) الرسالة الشافية ١٢٩.
(٤) المرجع السابق ١٣٣ - ١٤٠.
(٥) المرجع السابق ١٤٢.

في نفسه وأن إعجازه في نظمه وتأليفه ـ يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ وتساءل: «أيجوز أن يكون تعالى ـ قد أمر نبيه ﷺ بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بد من (لا) لأنهم إن قالوا: يجوز: أبطلوا التحدي من حيث أن التحدي كما لا يخفى مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف. ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوماً للمطالب «... لأنه لا يصح وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء ويقصد إليه ثم لا يتأتى له. وليس يتصور أن يقصد إلى شيء لا يعلمه وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل»[1] .

ثم أن هذا الوصف الذي أعجزهم يرى الإمام عبد القاهر أنه «ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن وأمراً لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله»[2] .

ثم رفض الإمام أن يكون هذا الوصف المعجز في الكلم المفردة، لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال: «وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف... لم تكن فيها قبل نزول القرآن وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن»[3] .

---

(١) دلائل الاعجاز ٢٤٦ تحقيق المرحوم المراغي.

(٢) المرجع السابق ٢٤٦.

(٣) دلائل الاعجاز ٢٤٦، ٢٤٧.

كما رفض أن يكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى (الحمد) و(الرب) ومعنى (العالمين)... وهكذا وصف لم يكن قبل نزول القرآن. وهذا ما لو كان ها هنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه[1].

ولم يرض أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات والسكنات، حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بان به التران من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض لأنه يخرج إلى ما تعطاه مسيلمة من الحماقة في: إنا أعطيناك الجماهر. فصل لربك وجاهر... والطاحنات طحنا[2]. ولا يجوز أن يكون هذا الوصف الذي تحدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل، كالذي تراه في القرآن لأنه أيضاً ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن[3].

ولا يصح أن يكون الوصف الذي يكون به الإعجاز في مذاقة الحروف وفي سلامتها مما يثقل على اللسان[4] لأنه لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقي كالساقط من الكلام والسفاسف والرديء من الشعر فصيحاً إذا خفت حروفه[5].

على أن الإمام لا يأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل اللسان داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز وإنما

---

(١) المرجع السابق ٢٤٧.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق ٣٢٨.
(٥) المرجع السابق ٣٢٩.

الذي ينكره ويقبل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده، ويجعله الأصل والعمدة[1].

ثم يقول: وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن، أو الخذلان أو لشهوة الأغراب في القول، ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن زعم أن البرهان الذي بان لهم، والأمر الذي بهرهم. والهيبة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم، حتى قالوا: إن له لحلاوة. وإن عليه لطلاوة. وإن أسفله لمغدق. وإن أعلاه لمثمر. إنما كان لشيء راعه من مواقع حركاته. ومن ترتيب بينها وبين سكناته. أم لفواصل في آخر آياته... وينبغي أن تكون موازنتهم بين بعض الآي وبين ما قاله الناس في معناها كموازنتهم بين﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[2] وبين: قتل البعض إحياء للجميع، خطأ منهم لأنا لا نعلم لحديث التحريك والتسكين وحديث الفاصلة مذهباً في هذه الموازنة، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس إذا وازنوا بين كلام وكلام في الفصاحة والبلاغة، ودقة النظم وزيادة الفائدة»[3].

ويقول: «فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه لم يبق إلا أن يكون (الإستعارة) ولا يمكن أن تجعل الإستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يقصد إليها لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة»[4].

---

(١) المرجع السابق ٣٣٠
(٢) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٣) دلائل الاعجاز ٢٤٨، ٢٤٩.
(٤) المرجع نفسه. ٢٥٠.

وإذا امتنع أن يكون الوصف الذي يكون به القرآن معجزاً في الإستعارة لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف[1] ، ولكن ما النظم؟

النظم عند الإمام عبد القاهر:

منذ عصر التدوين في القرن الثاني من الهجرة النبوية، أخذت تظهر كتب تحمل عنوان (نظم القرآن) ولكن هذه الكتب فقدت فلم نتمكن من معرفة ماذا كان يراد بنظم القرآن فيها؟ وما كاد يجيء القرن الثالث الهجري حتى ظهر ابن الراوندي وهاجم النظم القرآني، كما ظهر مذهب الصرفة، ووجدنا المعتزلة وأهل السنة إلا من شذ من الفريقين ـ يقولان بإعجاز القرآن في نظمه وتأليفه كما أسلفنا.

وجاء الجاحظ وألف كتابه (نظم القرآن) وبسبب ضياعه لجأنا إلى الإشارات المثبوتة بين كتبه الباقية التي تتحدث عن النظم وخرجنا باحتمالات ثلاثة: الأول وهو أبرزها: أنه يريد بالنظم نظم الحروف وتلاؤم مزاجها وانسجام أجراسها حتى تكون اللفظة في خفتها ورشاقتها كالحرف الواحد، وحتى تكون الألفاظ في تحدرها وسهولتها ولينها على اللسان كأنها لفظ واحد.

الثاني: أنه يريد بالنظم القرآني الطريقة المخالفة لجميع كلام العرب الموزون منه والمنثور ـ وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع.

الثالث: وهو أضعفها أنه يريد به: ضم لفظ بناء على تناسق دلالة الألفاظ وتلاقي معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل.

---

(١) نفس المرجع.

وأما ابن قتيبة فقد قال: إن القرآن معجز بنظمه ولكن لم يشرح لنا هذا النظم وذكر لنا أوصافاً له ذكرناها في حينها.

ومر بنا أن المبرد ذكر نظم القرآن حينما قارن بينه وبين نظم البشر.

وفي القرآن الرابع الهجري تذكر المراجع أن أبا عبد الله محمد بن زيد ابن علي الحسين الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ هـ له كتاب (إعجاز القرآن في نظمه)[١] ولكن هذا الكتاب هو الآخر مفقود. وكذلك أحمد بن سهل أبو زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ له كتاب (نظم القرآن)[٢].

والرماني مر بنـــا أنه يرى أن القرآن معجز لأنه في أعلى درجات البلاغة، وأحياناً يشير إلى النظم وإلى حسن البيان أو دلالة التأليف.

ووجدنا الخطابي يتحدث عن وضع الألفاظ في مواضعها، وعن رسوم النظم التي يرى أنها تحتاج إلى حذق ومهارة وأنها تحدث صورة يتشكل بها البيان.

والقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني يذكر اضطراب النظم أو استقامته في الحديث عن عيوب الشعر، ولكنه لا يحاول أن يحدد معناه، ولا أن يبين أسباب اضطراب النظم أو استقامته[٣].

وأما أبو هلال العسكري فقد عقد باباً خصصه للبيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك كما أسلفنا ومما قال فيه: «وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعمي

---

(١) ابن خلكان ١/٣٠، ٣١ وانظر الفهرست لابن النديم ١٣٢.

(٢) بغية الوعاة ١/٣١١ والفهرست ١٣٨.

(٣) الوساطة ٥٩، ٧٩.

المعنى وتضم كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الإستعمال في نظمها».

ويذكر قول العتابي: «الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخراً، أو أخرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيرت المعنى، كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة وتغيرت الحلية»[1] ويقول العسكري معلقاً على قول العتابي: «وقد أحسن في هذا التمثيل وأعلم به على أن الذي ينبغي في صيغة الكلام وضع كل شيء منه في موضعه ليخرج بذلك من سوء النظم»[2].

ويجعل العسكري وجه إعجاز القرآن (النظم البديع والتأليف العجيب) فإذا ما انتقلنا إلى القاضي الباقلاني وجدناه يجعل وجه إعجاز القرآن مجموع الأمرين: نظمه الخارج عن المعهود في كلام العرب وكونه في أعلى درجات البلاغة ورأينا أبا هاشم الجبائي لا يعجبه القول بأن إعجاز القرآن في نظمه بمعنى الطريقة ويقول إذا انضم إليه الفصاحة التي هي عنده حسن اللفظ والمعنى صح القول به وكذلك القاضي عبد الجبار نفى أن يكون النظم معجزاً إلا إذا انضاف إليه الوجه الذي يتفاضل به الكلام، والذي أشرنا إليه فيما مضى.

وأما ابن رشيق فرأيناه يفتح باباً للنظم يعتمد فيه على الإشارات التي ذكرها الجاحظ ويذكر له أسباباً تزيد في حسنه وأخرى تفسده.

---

(١) الصناعتين ١٦٣.

(٢) الصناعتين ١٦٤.

وفي عصر الإمام عبد القاهر يفسر اللفظيون النظم بأنه نظم الألفاظ وتواليها في النطق ويقوي مذهب الصرفة على يد ابن حزم الظاهري ويرد على من يقول: إن وجه إعجاز القرآن كونه في أعلى مراتب البلاغة قائلاً: «فإنهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1] ونحوهامن الآيات، وليس لهم حجة فيها. ويقال لهم: إن كان كما تقولون ومعاذ الله من ذلك فإنما المعجز منه على قولكم هذه الآيات خاصة، وأما سائره فلا. وهذا كفر لا يقوله مسلم فإن قالوا: جميع القرآن مثل هذه الآيات في الإعجاز، قيل لهم: فلم خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها إذاً؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزاً وغير معجز؟

ثم نقول لهم قول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ، وَسُلَيْمَانَ، وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾[2] أمعجز هو على شروطكم في كونه في أعلى درج البلاغة أم ليس معجزاً؟ فإن قالوا ليس معجزاً كفروا، وإن قالوا: إنه معجز صدقوا وسئلوا هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة؟ فإن قالوا: نعم، كابروا وكفوا مؤونتهم لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم في البلاغة.

وأيضاً فلو كان إعجازه من أنه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك الآية ولما هو أقل من آية، وهذا ينقض قولهم: إن المعجز منه ثلاث آيات لا أقل»[3] ويستمر ابن حزم في مناقشتهم مقرراً أن القرآن الكريم ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه ولا من أدناه ولا من

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٢) سورة النساء آية ١٦٣.
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٣/٣, ١٤.

أوسطه[1] ، ويقيم على ذلك الأدلة كما يقرر أن المعجز من القرآن نظمه وما فيه من الأخبار عن الغيوب وأن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط[2] .

شعر الإمام عبد القاهر بكل هذا، وامتلأ قلبه بحرارة الإيمان وقوة العلم فعزم على أن يقيم نظريته في البلاغة، تلك النظرية التي نسبت إليه، وعرفت بـ (نظرية النظم)، فخصص لها كتابه المشهور (دلائل الإعجاز) من أوله إلى آخره يبدىء ويعيد لعله يجد من يفهم عنه أو يظفر بمن له طبع إذا قدحه ورى[3] أراد من وراء هذه النظرية أن يرفع عن علم البيان الضيم الذي لحقه، ويدفع عنه الحيف الذي مني به، ويصحح أغلاط الناس فيه، فقد صار أفصحهم إذا سمع الفصاحة والبلاغة والبراعة، فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لكنة، ولا تقف به حبسة، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية فإن استظهر للأمر، وبالغ في النظر فألا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطىء فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي.

ولا يعلم أن ها هنا دقائق وأسراراً طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها ودلوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع السابق ٣/١٤، ١٥.

(٣) راجع الفصل الأخير من الشافية ١٤٣، ١٤٤.

الشأو في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يخرج من طوق البشر»[1].

«ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق وهذه الخواص واللطائف لم تتعرض لها ولم تطلبها، ثم عن لها بسوء الاتفاق رأي صار حجاباً بينها وبين العلم بها، وسداً دون أن تصل اليها. وهو أن ساء اعتقادها في الشعر» وخيل اليها أنه ليس فيه كثير طائل مع أنه معدن البلاغة وبه يعرف مكانها وعليه المعول فيها وبالمقارنة بينه وبين نظم القرآن يعرف مكان الإعجاز ويوقف عليه.

وساء اعتقادها أيضاً في النحو فظنته ضرباً من التكلف مع أنه هو الذي يبين فاضلها من مفضولها[2].

فالامام عبد القاهر يريد أن يرفع من شأن البيان، لأنه يعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر. وهو لا يرضى أن يسلك طريق التقليد في معرفة وجه إعجاز القرآن لأنه معجزة قائمة باقية على وجه الدهر، فلا بد أن يكون البرهان والدليل على إعجازه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكناً لمن التمسه[3].

لكنه يرى أن ما قاله العلماء قبله في معنى الفصاحة، والبيان، والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، بعضه كالرمز، والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء

(١) دلائل الاعجاز ٥,٦.
(٢) انظر الدلائل ٦.
(٣) انظر المرجع السابق ٦,٧.

ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها، ووجد المعول عليه أن هاهنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، ونسجاً وتحبيرا، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها، وأنه كما يفضل هناك النظم النظم.. والتأليف التأليف، والنسج النسج، والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل، وتكثر المزية.. وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك، ويترقى منزلة فوق منزلة.. حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع[1]».

ويرى الامام أن هذه جملة قد يرى في أول الأمر.. أنها تكفي وتغني، حتى إذا نظرنا فيها وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى، «وذلك لأنه يقال: لنا ما زدتم على أن قستم قياساً فقلتم: نظم ونظم، وترتيب وترتيب، ونسج ونسج، ثم بنيتم عليه أنه ينبغي أن تظهر المزية في هذه المعاني هاهنا حسب ظهورها هناك، وأن يعظم الأمر في ذلك كما عظم ثم وهذا صحيح كما قلتم، ولكن بقي أن تعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا، وتذكروها ذكراً كما ينص الشيء ويعين، ويكشف عن وجهة ويبين، ولا يكفي أن تقولوا: انه خصوصية في كيفيه النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها على بعض، حتى تصفوا تلك الخصوصية، وتبينوها، وتذكروا لها أمثلة، وتقولوا مثل كيت وكيت[2]. ويقول: «ولو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة، انها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق

(١) دلائل الاعجاز ٢٥،٢٦.
(٢) المرجع السابق ٢٦.

مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبهه ذلك من القول المجمل كافياً في معرفتها ومغنياً في العلم بها لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها، فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص وضم لطاقات الابريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى وذلك ما لا يقوله عاقل[1]».

لم يرض الإمام عبد القاهر عن هذا الإجمال في علم البيان، ولذا قرر في صراحة «انه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً.. وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الابريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجرة من الآجر الذي في البناء البديع[2]».

لكنه يرى أن البليغ إذا نظر إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبها هذا الطلب احتاج إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبر، وإلى همة تأبى له أن يقنع إلا بالتمام لكنه في النهاية سيصل إلى معرفة حجة الله تعالى من الطريق الذي هو آمن له من الشك وأبعد من الريب، وأصح لليقين[3].

ويستطيع أن يجد علة مقبولة وجهة معلومة لكل ما يستحسن وما يستقبح من الكلام[4].

(١) نفس المرجع السابق وانظر ايضاً ٢٨٥.
(٢) المرجع السابق ٢٧.
(٣) انظر دلائل الاعجاز ص ٢٧.
(٤) انظر دلائل الاعجاز ص ٢٩.

فواضح مما تقدم أن الإمام عبد القاهر يريد من وراء تقرير نظريته في البيان، تعليل الوجه البلاغي لإعجاز القرآن، وتعليل الحكم على الكلام بوجه عام وواضح أيضاً أنه قرأ كل ما كتبه السابقون حول قضية الإعجاز القرآني وجهودهم البلاغية، ووعاه وتدبره، ورأى فيه رأيه.

وتأمل أيضاً في القدر المعجز من القرآن الكريم وأنه يشتمل على الوصف المعجز.

وكان رجلاً نحوياً يعرف أن المعاني النحوية هي التي يقوم عليها نظم الكلام من حيث الصحة والفساد. فلم لا يقوم عليها أمر التفاضل بين كلام وكلام أيضاً؟

وسارع فسوى بين البلاغة، والفصاحة، والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك مما يعبر عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم.

واختار (النظم) ليكون مكاناً للميزة البلاغية، ومقياساً للتفاضل بين كلام وكلام فهو الذي اشتهر من لدن الجاحظ إلى عصره بأنه وجه إعجاز القرآن. مع أن الباحثين كما رأينا لم يصلوا في تفسيره إلى شيء مقنع.

فليثبت الإمام عبد القاهر بأن النظم جدير بذلك بطريقة علمية مقنعة.

نحن نعلم أنه انتهى في كتابه (الأسرار) إلى أن الميزة البلاغية تكمن في المعنى الذي تحدثه الألفاظ إذا ألفت على ضرب خاص من التأليف، ورتبت ترتيباً معلوماً، بحيث يقع ترتيب الألفاظ في الكلام على حسب ترتيب معانيها في النفس، وهذه المعاني يكون ترتيبها في النفس على ما يقتضي

العقل، وأشار إشارة غامضة إلى دور معاني النحو فليثبت هنا بالدليل أن (النظم) هو ترتيب معاني الألفاظ في النفس وليس ترتيب الألفاظ وتواليها في النطق.

وليثبت أيضاً أن ترتيب معاني الألفاظ في النفس لا يقوم إلا على توخي معاني النحو فيما بينها وأنه كلما اشتد ارتباط معاني الكلمات وتعلق بعضها ببعض بواسطة معاني النحو ووجوهه وفروقه قويت جهات الحسن في الكلام، ويخرج في النهاية بأن «النظم» هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم وتعلق بعضها ببعض، حتى يؤدي النظم صورة للمعنى الأصلي تؤثر في النفس ويتفاضل على أساسها الكلام، ومضى يشرح النظرية قائلاً: ان الناظم إذا أراد أن ينظم كلاماً في أي غرض، يبدأ فيرتب المعاني في نفسه أولاً، ويبذل جهداً في ترتيبها، ثم يحذو على ترتيبها الألفاظ، فاذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق فالناظم يبذل فكره في ترتيب المعاني في النفس، وتنسيق دلالتها، ولا يحتاج إلى أن يستأنف فكراً جديداً في ترتيب الألفاظ وتوالي نطقها، وبناء على ذلك يرى أن الـذي يستحق أن يطلق عليه كلمة «النظم» هو: ترتيب المعاني في النفس، لا ترتيب الألفاظ في النطق، لأن النظم الذي يريده ويجعله مكان المزية، لا يتأتى إلا بالفكر والروية، ولكي يوضح رأيه فرق بين حروف منظومة وكلم منظومة، وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار

المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح[1].

ويقول: ان «الفائدة» في معرفة هذا الفرق انك إذا عرفته عرف أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»، لأننا لا نشك في أن لا حال للفظة مع صاحبتها تعتبر، إذا أنت عزلت دلالتها جانباً، وأي مساغ للشك في أن الألفاظ لا تستحق من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه[2].

ثم يسوق الأدلة يقول: «وكيف يتصور أن يقصد بالنظم إلى توالي الألفاظ في النطق بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف، والنقش، وكل ما يقصد به التصوير»[3] ودليل آخر: وهو أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه، لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر»[4].

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق ص ٣٦.
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٦.
(٤) المرجع السابق نفسه.

وأوضح من هذا كله، وهو أن هذا النظم الذي يتواصفه البلغاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة، وإذا كانت مما يستعان عليه بالفكرة، ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر بماذا تلبس أبالمعاني أم بالألفاظ؟ فأي شيء وجدته الذي تلبس به فكرك من بين المعاني والألفاظ فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك، ونظمك، وتصويرك فمحال أن تتفكر في شيء، وأنت لا تصنع فيه شيئاً، وإنما تصنع في غيره لو جاز ذلك لجاز أن يفكر البناء في الغزل ليجعل فكره فيه وصلة إلى أن يصنع من الآجر وهو من الاحالة المفرطة»[1] .

ويورد شبهاً على فكرته من أن النظم هو ترتيب المعاني في النفس ونظم الألفاظ تابع له.

فمن تلك الشبه أن يقال: إن النظم موجود في الألفاظ على كل حال ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص.

ويجيب بأن ما تراه أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ، وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فانها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فاذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظام والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم

(١) المرجع السابق نفسه.

الذي يتواصفه البلغاء فكر في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج إلى ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن»[1].

ويورد شبهة أخرى هي أن يستبعد أن يقال هذا كلام قد نظمت معانيه فالعرف كأنه لم يجر بذلك.

ويجيب على ذلك بأنهم وإن كانوا لم يستعملوا النظم في المعاني قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له وذلك قولهم: أنه يرتب المعاني في نفسه وينزلها ويبني بعضها على بعض، كما يقولون يرتب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى ويلحق النظير النظير، وإذا كنت تعلم أنهم استعاروا النسج والوشي والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا النظم، وكان لا يشك في أن ذلك كله تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ، فمن حقك أن تعلم أن سبيل النظم ذلك السبيل»[2].

ويقول: انه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فاذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[3] هذا هو الشطر الأول من نظرية النظم.

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٧.
(٢) المرجع السابق ص ٣٧, ٣٨.
(٣) المرجع السابق ص ٣٨.

أما الشطر الثاني من النظرية فهو: المعاني التي يتعلق بها الفكر ويرتبها في النفس، أهي معاني الكلمات في أنفسها؟ أم معاني النحو؟ أو هما معاً؟

يجيب الإمام عبد القاهر: «بأنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفراداً ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى «فعل» من غير أن يريد إعماله في «اسم»، ولا أن يتفكر في معنى «اسم» من غير أن يريد إعمال «فعل» فيه وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبراً أو صفة أو حالاً أو ما شاكل ذلك.

وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه من مواضعها، وضعها وضعاً يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها فقل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل...

من نبك قفا حبيب ذكرى منزل، ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها[1]؟ وإن أردت مثالاً فخذ بيت بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وانظر هل يتصور أن يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفراداً عارية عن معاني النحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع (كأن) في نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء، وأن يكون فكر في (مثار النقع) من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكر في (فوق رؤوسنا) من غير أن يكون قد أراد أن يضيف (فوق) إلى الرؤوس، وفي الأسياف من دون أن يكون أراد عطفها بالواو على (مثار) وفي الواو من دون أن يكون أراد العطف بها، وأن يكون كذلك فكر في (الليل) من دون

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٩.

أن يكون أراد أن يجعله خبراً لكأن، وفي (تهاوى كواكبه) من دون أن يكون أراد أن يجعل تهـاوى فعلاً للكواكب، ثم يجعل الجملة صفة لليل، ليتم الذي أراد من التشبيه؟ أم لم تخطر هذه الأشياء بباله إلا مراداً فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها فيها؟

وليت شعري كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمـة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟ ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تعلم السامع بها شيئاً لا يعلمه، ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها فلا تقول: خرج زيد: لتعلمه معنى خرج في اللغة، ومعنى زيد، كيف ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف؟ ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الإسم ولا الإسـم وحده من دون اسم آخر أو فعل كلاماً.

وكنت لو قلت (خرج) ولم تأت باسم، ولا قدرت فيه ضمير الشيء أو قلت (زيد): ولم تأت بفعل ولا اسم آخر، ولم تضمره في نفسك كان ذلك وصوتاً تصوته[1] فواضح من هذا أن الفكر لا يتعلق إلا بمعاني النحو التي يقوم على أساسها ترتيب معاني الكلم في النفس، ثم ترتب الكلم على أساس ترتيب معانيها عند تواليها في النطق» فأنت إذا تأملت بيت بشار وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسراً من الذهب، فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار، وذلك أنه لم يرد أن يشبه النقع بالليل على حـده والأسياف بالكواكب على حده،

(١) المرجع السابق ص ٢٦٠.

ولكنه أراد أن يشبه النقع والأسياف تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب وتتهاوى فيه، فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد، فانظر الآن ما تقول: في اتحاد هذه الكلم التي هي أجزاء البيت، أتقول: إن ألفاظها اتحدت فصارت لفظة واحدة أم تقول: ان معانيها اتحدت فصارت من أجل ذلك كأنها لفظة واحدة؟

لا شك أن الإتحاد الذي تراه هو في المعاني، لأنه من فساد العقـــل أن يتوهم متوهم أن الألفاظ يندمج بعضها في بعض حتى تصير لفظة واحدة وإذا ثبت الاتحاد وثبت أنه في المعاني فينبغي أن تنظر إلى الذي به اتحدت المعاني في بيت بشار، وإذا نظرنا لم نجدها اتحدت إلا بأن جعل مثار النقع اسم كأن، وجعل الظرف الذي هو (فوق رؤ وسنا) معمولاً «لمثار» ومعلقاً به، وأشرك الأسياف في كأن بعطفه لها على مثار، ثم بأن قال: ليل تهاوى كواكبه: فأتى بالليل نكرة وجعل جملة قوله: تهاوى كواكبه: له صفة، ثم جعل مجموع: ليل تهاوى كواكبه: خبراً لكأن»[1].

وهذه العلاقات كلها من معاني النحو وإذا كان الأمر كذلك. . علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك، ولا معنى لهذا غير أن تعمد إلى إسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر أو تتبع الإسم إسماً على أن يكون صفة للأول أو تأكيداً له أو بدلاً منه أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو

(١) انظر الدلائل ص ٢٦١، ٢٦٢.

تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد إسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف وعلى هذا القياس.

وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يصنع بها هذا الصنيع ونحوه وكان ذلك كله مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء ومما لا يتصور أن يكون فيه ومن صفته بأن[1] أن النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها، وأن نظمها هو توخي معاني النحو فيها[2].

وبهذا أقنعنا الإمام عبد القاهر بنظريته بطريقة علمية فريدة منقطعة النظير ولذلك نجده يعلنها في اطمئنان يقول: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك، إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك جاءني زيد مسرعاً وجاءني يسرع وجاءني وهو مسرع، أو وهو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع، فيعرف لكل من ذلك موضعه: ويجيء به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨, ٣٩.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٦٢.

منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو: أن يجيء «بما» في نفى الحال، وبلا إذا أراد نفي الإستقبال، وبأن فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون وبإذا فيما علم أنه كائن.

وينظر في الجمل التي تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ثم يعرف فيما حقه الوصل: موضع (الواو) من موضع (الفاء) وموضع (الفاء) من موضع (ثم) وموضع (أو) من موضع (أم)، وموضع (لكن) من موضع (بل).

ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم، والتأخير في الكلام كله وفي الحذف والتكرار والإضمار، والإظهار، فيضع كلاً من ذلك مكانـه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له.

هذا هو السبيل فلست بواحدٍ شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطؤه ان كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت هذا الإسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه: واستعمل في غير ما ينبغي له: فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة تظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه إلا أنت تجد مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية، وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه[1].

ويعلق عليها بقوله: «وأنّـا إن بقينا نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكاً ينظمها، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب

(١) دلائل الإعجاز ص ٥٥، ٥٦.

من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه»[1] .

ثم ينبه على أن هذه الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها»[2] .

كما ينبه أيضاً على أن المزية ليست واجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب مواقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض.

ويوضح هذا بقوله: «انه ليس إذا راقك التنكير في (سؤدد) من قول البحتري:

تنقل في خلقي سؤدد سماحاً مرجى وبأسا مهيبا

وفي (دهر) من قول ابراهيم بن العباس:

فلو اذ نبا دهر وأنكر صاحب وسلط أعداء وغاب نصير

فانه يجب أن يروقك أبداً وفي كل شيء ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يسم فاعله في قوله «أنكر صاحب» فانه ينبغي ألا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك هاهنا بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤم.

وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق ص ٦٠.

في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخير والتدبر في أنفس الأصباغ وفي موقعها ومقاديرها، وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها إلى ما لم ينهد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيهما معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول النظم»[١] .

ويرى الإمام أنه لا يجوز إذا عد الوجوه التي تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو ما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع والمفعول النصب والمضاف إليه الجر بأعلم من غيره، ولا بأن ذاك هو المفعول به مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، وإنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز كقوله تعالى﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[٢] . وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق. ومن طريق تلطف وليس يكون هذا علماً بالإعراب ولكن بالوصف الموجب للإعراب»[٣].

كما يلفت النظر على أن المزايا لا تظهر بهذه الفروق والوجوه شأنها أمور خفية، ومعانٍ روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علماً بها حتى يكون مهيأً لإدراكها: وتكون فيه طبيعية قابلة لها: ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة»[٤].

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩، ٦٠.
(٢) سورة البقرة آية ١٦.
(٣) الدلائل ص ٢٥١، ٢٥٢.
(٤) المرجع السابق ص ٣٤٣، ٣٤٤.

ولكي يقنعنا الإمام عبد القاهر بنظريته ساق الأدلة الكثيرة التي منها قوله: «ويكفيك أنهم قد كشفوا عن وجه ما أردناه حيث ذكروا فساد النظم فليس من أحد يخالف في نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكاً   أبو أمه حي أبوه يقاربه

وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطي الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير أو حذف وإضمار أو غير ذلك مما ليس له أن يصنعه وما لا يسوغ ولا يصح على أصول هذا العلم»[1].

ويقول: وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك ثبت أن ليس هو شيئاً غير توخي معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم»[2] ولكي يؤكد ما ذهب إليه أتى بمثال مما تواصفوه بالحسن وتشاهدوا له بالفضل ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصاً دون غيره مما يستحسن له الشعر أو غير الشعر من معنى لطيف أو حكمة أو أدب، أو استعارة أو تجنيس أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم وقال: «تأمله فاذا رأيتك قد ارتحت واهتززت واستحسنت، فانظر إلى حركات الأريحية مم كانت وعند ماذا ظهرت..؟ فإنك ترى عياناً أن الذي قلت لك كما قلت».

والمثال قول البحتري:

---

(١) المرجع السابق ص ٥٦، ٥٨.
(٢) الدلائل ص ٥٨.

بلونـاً ضـرائب من قـدْ تـرى فـما إن رأينا لفتـح ضـريبـا
هـو المرء أبـدت لـه الحـادثا ت عـزماً وشيكـاً ورأيـاً صليبـا
تـنـقـل في خـلقـي سـؤدد سماحـا مـرجى وبـأسـاً مهيبـا
فكـالسيف إن جئته صـارخـاً وكـالبحـر إن جئتـه مستثنيـاً

ويعلق بقوله: «فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك ووجدت لها اهتزازاً في نفسك فعد فانظر في السبب، واستقصي في النظر، فإنك تعلم أن ليس إلا أنه: قدم وأخر وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة، وجهاً من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة، أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها، قوله: هو المرء أبدت له الحادثات ثم قوله: تنقل في خلقي سؤدد بتنكير السؤدد وإضافة الخلقين إليه. ثم قوله: «فكالسيف» وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ لأن المعنى لا محالة فهو كالسيف ثـم تكريره الكاف في قوله: (وكالبحر) ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطاً جوابه فيه. ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال، ما أخرج من الآخر، وذلك قوله (صارخاً) هناك (ومستثنياً) هاهنا. لا ترى حسناً تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت أو ما هو في حكم ما عددت[1].

ويسوق دليلاً آخر هو قوله: «ومما تجدهم يعتمدونه، ويرجعون إليه قولهم: أن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ». وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي

---

(١) الدلائل ص ٥٨، ٥٩.

تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال[1]».

ومن الأدلة التي ساقها قوله: واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يشكون فيما قلناه تجري على ألسنتهم ألفاظ، وعبارات، لا يصح لها معنى سوى توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم ثم تراهم لا يعلمون ذلك.

فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبة من أن العاقل يرتب في نفسه ما يريد أن يتكلم به. وإذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك ضرب فيجعله خبراً عن زيد، ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعاً على عمرو، ويجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله فيقول: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة تأديباً له، وهذا كما ترى هو توخي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم[2].

إلى آخر ما ذكر من الحجج والدلائل التي يقولها عنها: إنها ليس لها حد ونهاية[3] ثم يورد اعتراضات على نظريته ويرد عليها، منها قولهم: لو كان النظم لا يكون إلا في معاني النحو لكان البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئاً مما يذكرونه لا يتأتى له نظم كلام، وإنا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يحسنه المتقدم في علم النحو، يقول الإمام عبد القاهر دافعاً لهذا الإعتراض: «هو أن الإعتبار بمعرفة مدلول العبارات لا بمعرفة العبارات، فإذا عرف البدوي الفرق بين أن يقول: «جاءني زيد راكباً، وبين قوله: جاءني زيد الراكب. لم يضره ألا يعرف أنه إذا قال:

---

(١) المرجع السابق ٢٥١.
(٢) الدلائل ٢٥٦, ٢٥٧.
(٣) الدلائل ٢٧٠.

(راكباً) كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في (راكباً) أنه حال، وإذا قال (الراكب) أنه صفة جارية على زيد».

وإذا عرف في قوله: زيد منطلق أن زيداً مخبر عنه ومنطلق خبر لم يضره ألا يعلم أنا نسمي زيداً مبتدأ، وإذا عرف في قولنا: ضربته تأديباً له: أن المعنى في التأديب أنه غرضه من الضرب وأن ضربه ليتأدب، لم يضره أنا نسمي التأديب مفعولاً له.

ولو كان عدم العلم بهذه العبارات يمنعه العلم بما وضعناه له وأردناه بها لكان ينبغي ألا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه، وألا يفصل فيما يتكلم به بين نفي وإثبات وبين (ما) إذا كان استفهاماً وبينه إذا كان بمعنى (الذي). وإذا كان بمعنى المجازاة، لأنه لم يسمع عبارتنا في الفرق بين هذه المعاني. أترى الأعرابي حين سمع المؤذن يقول: أشهد أن محمداً رسول الله. بالنصب. فأنكر وقال: صنع ماذا أنكر عن غير علم أن النصب يخرجه عن أن يكون خبراً، ويجعله والأول في حكم اسم واحد، وأنه إذا صار والأول في حكم اسم واحد احتيج إلى اسم آخر أو فعل حتى يكون كلاماً، وحتى يكون قد ذكر ما له فائدة إن كان لم يعلم ذلك فلماذا قال: صنع ماذا فطلب ما يجعله خبراً.

ويلزم على هذا الإعتراض «أن يكون امرؤ القيس حين قال»:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

قاله وهو لا يعلم ما نعنيه بقولنا: أن (قفا) أمر و(نبك) جواب الأمر و(ذكرى) مضاف الى (حبيب) و(منزل) معطوف على الحبيب. وأن تكون هذه الألفاظ قد رتبت له من غير قصد منه إلى هذه المعاني، وذلك يوجب أن يكون قال نبك بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب الجزم وأتى

به مؤخراً عن قفا من غير أن عرف لتأخيره موجباً سوى طلب الوزن. ومن أفضت به الحال الى مثل هذه الشناعات ثم لم يرتدع، ولم يتبين أنه على خطأ فليس إلا تركه، والإعراض عنه(1)».

ثم يورد اعتراضاً آخر ما نصه: «فإن قيل: قولك ألا النظم يقتضي إخراج ما في القرآن من الإستعارة، وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز وذلك ما لا مساغ له.

ويجيب على هذا بقوله: «ليس الأمر على ما ظننت بل ذلك يقتضي دخول الإستعارة ونظائرها فيما هو به معجز وذلك لأن هذه المعاني التي هي الإستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الإستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره، أفلا ترى أنه إن قدر في اشتعل من قوله تعالى (واشتعل الرأس شيباً) ألا يكون الرأس فاعلاً له ويكون شيباً منصوباً عنه على التمييز لم يتصور أن يكون مستعاراً، وهكذا السبيل في نظائر الإستعارة(2).

ويقول: «إن المزايا التي تجدها لهذه الأجناس... على الكلام المتروك... ليست في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها، وأنك إذاسمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني مزية وفضلاً، وتوجب لها شرفاً ونبلاً، وأن تفخمها في نفوس السامعين، فإنهم لا يعنون أنفس المعاني التي يقصد

---

(1) الدلائل ٢٦٤, ٢٦٥.

(2) المرجع السابق ٢٥٠.

المتكلم بخبره إليها كالقرى في «جم الرماد» والشجاعة في «رأيت أسداً» والتردد في الرأي في «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى»، إنما يعنون إثباتها لما تثبت له، ويخبر بها عنه.

فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه. ولكن في إثباته للذي ثبت له. وذلك أنا نعلم أن المعانى التي يقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يكنى عنها بمعانٍ سواها، ويترك أن تذكر بالألفاظ التي هي لها في اللغة. ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة، وكثرة القرى لا يتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد وكثرة رماد القدر؟ وتقدير التغيير فيها يؤدي الى ألا تكون الكناية عنهما ولكن عن غيرهما.

والسبب في أن كان «للإثبات إذا كان من طريق الكناية مزية لا تكون إذا كان من طريق التصريح: أنك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها. وما هو علم على وجودها. وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها. وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهد.

والسبب في أن كان الإستعارة أبلغ من الحقيقة. أنك إذا ادعيت للرجل أنه أسد بالحقيقة. كان ذلك أبلغ وأشد في تسويته في الشجاعة. ذاك لأنه محال أن يكون من الأسود ثم لا تكون له شجاعة الأسود. وكذلك الحكم في التمثيل. فإذا قلت: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى. كان أبلغ في إثبات التردد له من أن تقول أنت كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى». وإذا كانت المزية في هذه الأجناس ليست في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها.

كانت المزية في هذه الأجناس راجعة «إلى الأحكام التي تحدث

بالتأليف والتركيب»[1]. والإمام عبد القاهر لا يعنيه من درجات النظم إلا ما تجاوز دائرة الصحة ويقول: «لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان والتحرز من اللحن وزيغ الأعراب فتعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصل اليها بثاقب الفهم»[2] والنظم الذي تجاوز دائرة الصحة هو الذي يتفاوت بتفاوت مقدرة صانعي الكلام حتى يصلوا إلى النمط العالي من النظم.

والنمط العالي عنده هو الذي تتحد فيه أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة الى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ها هنا في حال ما يضع بيساره هناك نعم وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء معاً كقول البحتري:

إذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى … أصاخت الى الواشي فلج بها الهجر

ونوع منه آخر كقول الشاعر:

فبينا المرء في علياء أهوى … ومنحط أتيح له اعتلاء
وبينا نعمة إذ حال بؤس … وبؤس إذا تعقبه ثراء

ونوع ثالث وهو ما كان كقول كثير:

وإني وتهيامي بعزة بعدما … تخليت مما بيننا وتخلت
لكا لمرتجى ظل الغمامة كلما … تبوأ منها للمقيل اضمحلت

---

(١) انظر الدلائل ٤٧, ٤٨, ٢٨٠.
(٢) المرجع السابق ٦٨.

ومنه التقسيم وخصوصاً إذا قسمت ثم جمعت كقول حسان:

قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم   أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا
سجية تلك منهم غير محدثة   إن الخلائق فاعلم شرها البدع

ثم يسوق بقية الشواهد[1].

ويقول: ومن الكلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضمبعضهالى بعض سبيل من عمد إلى لآل فخرطها في سلك لا ينبغي أكثر من أن يمنعها التفرق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين، وذلك إذا كان معناك معنى لا يحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله كقول النابغة في الثناء المسجوع.

أيفاخرك الملك اللخمي؟ فوالله لقفاك خير من وجهه، ولشمالك خير من يمينه، ولأخمصك خير من رأسه، ولخطأك خير من صوابه، ولعيك خير من كلامه ولخدمك خيرٌ من قومه.

ثم ساق بقية الشواهد وقال: فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل إذا وجب إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعاً، وحتى تجد الى التخير سبيلاً، وحتى تكون قد استدركت صواباً»[2].

ويرى الإمام أن المزية التي تراها في هذه الفروق والوجوه، ويتفاوت من أجلها النظم، لم تأت من طريق العلم باللغة، لأن هذا خطأٌ عظيمٌ،

---

(١) الدلائل ٦٣ - ٦٧.
(٢) الدلائل ص ٦٧.

يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم، وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرهم عنها ومعلومات ليس في متن أفكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم اليها وأن تطلعهم عليها وذلك محال فيما كان علماً باللغة لأنه يؤدي الى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة، وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل.

فليست المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند الى اللغة ولكنها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والغاء للتعقيب بغير تراخ «وثم» له بشرط الترخي و«ان» لكذا و«إذا لكذا ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعراً وألفت رسالة أن تحسن التخير وأن تعرف لكل من ذلك موضعه»[1].

وينتهي الإمام من شرح نظريته على النحو السابق إلى جعل مناط الفضيلة في الكلام للصورة التي يرسمها النظم بما يقوم عليه من معاني النحو المتخيرة والموضوعة في أماكنها.

إذ النظم عنده ترتيب المعاني في النفس «ولا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصفة إن لم يقدم فيه ما قدم، ولم يؤخر ما أخر وبدأ بالذي ثنى أو ثنى بالذي ثلث به لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة»[2].

ويقول: إن قولنا (الصورة) إنما هو قياس وتمثيل لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة

(١) انظر الدلائل ص ١٦٢، ١٦٣.
(٢) الدلائل ص ٢٣٤.

الصورة، فكان بين إنسان من إنسان، وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان بين خاتم من خاتم، وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا، عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك»[1].

ويذكر أن التعبير بالصورة مشهور متعارف يقول: «وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكر منكر بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيك قول الجاحظ «وإنما الشعر صناعة وضرب من التصوير»[2].

ثم يفرق بين الصورة وبين المعنى الغفل الخام فيقول: «وسبيل المعاني سبيل أشكال الحلى كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتي بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتماً والشنف إن كان شنفاً وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه كذلك سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم ثم تراه نفسه وقد عمد اليه البصير بشأن البلاغة واحداث الصور في المعاني فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق حتى يغرب في الصنعة ويدق في العمل ويبدع في الصياغة، وشواهد ذلك حاضرة لك...

أنظر الى قول الناس: الطبع لا يتغير، ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جبل عليه فترى معنى غفلاً عامياً معروفاً في كل جيل وأمة ثم تنظر اليه في قول المتنبي:

(١) الدلائل ص ٣٢١.
(٢) نفس المرجع.

يـراد من القلب نسيانكم   وتـأبى الطبـاع على النـاقل

فتجده قد خرج في أحسن صورة، وتراه قد تحول جوهرة بعد أن كان خرزة وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً[1].

وبفصله بين المعنى وصورته تكون أجزاء الكلام عنده ثلاثة: اللفظ والمعنى والصورة أو صورة المعنى التي يخرج فيها، أو المعنى المصور.

فإذا قال إن الميزة تعود الى المعنى فإنما يقصد أنها تعود الى الصورة.

ويذكر أن العلماء قد تطلق اللفظ وتريد منه الصورة يقول: «إنهم لم يـوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا: اللفظ وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»[2].

وقد كان الإمام أحد العلماء الذين أطلقوا اللفظ أحياناً وأراد صورة المعنى يقول بصدد إنكاره أن تكون العبرة بالمعنى الغفل الخام: «وأعلم أن الداء الدوي والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه وأقل الإحتفال باللفظ وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى، يقول ما في اللفظ لولا المعنى وهل الكلام الا بمعناه، فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة وأدباً واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر فإن مال الى اللفظ شيئاً ورأى أن ينحله بعض الفضيلة لم يعرف غير الإستعارة، ثم لا ينظر في حال تلك الإستعارة أحسنت بمجرد كونها استعارة أم من أجل فرق ووجه أم للأمرين، لا يحفل بهذا وشبهه»، وهذا

(١) المرجع نفسه ص ٢٦٦، ٢٦٧.
(٢) الدلائل ص ٢٩٩.

غير ما عليه المحصلون وعلماء البلاغة، فهذا هو الجاحظ أنكر على أبي عمرو الشيباني استحسانه لمعنى بيتين لمجرد أن هذا المعنى ينزع الى الحكمة، قال الجاحظ «وذهب الشيخ الى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي. . .» ويقول الإمام: «فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبى أن يجب لها فضل. . . فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه وأنه إذا عدم الحسن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الإسم بالحقيقة»[1].

والإمام عبد القاهر إذ يجعل صورة المعنى مقياساً للبلاغة ويسقط أمر المعنى الغفل الخام لا ينكر دوره إذا كان مشتملاً على حكمة أو أدب في تحسين الكلام قال: «واعلم أنهم لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمة، وكان عربياً نادراً فهو أشرف ممن ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حكم من قضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص ألا يعتبر في قضيته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع الى حقيقته، وألا ينظر فيها الى جنس آخر وإن كان من الأول بسبيل أو متصلاً به اتصال ما لا ينفك منه»[2].

ويكشف عن خطأ من يفضل الكلام من حيث المعنى لا من حيث صورة المعنى فيقول: «ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالاً إذا أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة ـ كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام

(١) الدلائل ص ١٦٤ ـ ١٦٨.

(٢) الدلائل ص ١٦٦.

أن تنظر في مجرد معناه، وكما أن لو فضلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فضه أنفس لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم - كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام»[1].

ويكشف عن اا-اة في اتجاه العلماء السابقين له كالجاحظ وأبي هلال العسكري الى إسقاط أمر المعاني الغفل الخام ورفضهم أن تكون مقياساً للبلاغة وإنكارهم ذلك إنكاراً شديداً - لما في ذلك من خطورة على قضية الإعجاز القرآني. قال: «واعلم أنهم لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب ما بلغوه إلا لأن الخطأ فيه عظيم وأنه يفضي بصاحبه الى أن ينكر الإعجاز، ويبطل التحدي من حيث لا يشعر، وذلك أنه إن كان العمل على ما يذهبون اليه من ألا يجب فضل ومزية الا من جانب المعنى، وحتى يكون قد قال حكمة أو أدباً واستخرج معنى غريباً أو تشبيهاً نادراً، فقد وجب إطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل وأن تدخله المزية وأن تتفاوت فيه المنازل وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام معجزاً وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود ومن قال بمثل مقالهم في هذا الباب، ودخل في مثل تلك الجهالات»[2].

وكما نفى أن تكون الميزة البلاغية في المعنى الخام الغفل رفض أن تكون أيضاً في اللفظ من حيث ذاته وقد أطال في ذلك كثيراً وكان مما قاله: «ينبغي أن ينظر الى الكلمة قبل دخولها التأليف، وقبل أن تصير الى الصورة التي بها يكون الكلم إخباراً وأمراً ونهياً واستخباراً وتعجباً، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل الى إفادتها إلا بضم كلمة وبناء لفظة

(١) الدلائل ص ١٦٦، ١٦٧.
(٢) الدلائل ص ٢٦٨.

على لفظة، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة، حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به، حتى يقال: إن «رجلاً» أدل على معناه من (فرس) على ما سمي به حتى يتصور في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه، وأبين كشفاً عن صورته من الآخر، فيكون الليث مثلاً أدل على السبع المعلوم من الاسد. . . وهل يقع في وهم وان جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر الى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن، ومما يكد اللسان أبعد، وهل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها في النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الإتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون أفقاً للتالية في مؤداها.

وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيْلَ يَا أَرْضُ ابلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقلِعِي وَغِيْضَ ٱلْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ، واستَوَتْ عَلَىٰ الجُودِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ﴾[1].

فتجلى لك منها الإعجاز وبهرك الذي ترى وتسمع ـ أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها، وإن الفضل حصل من مجموعها إن شككت فتأمل هل ترى لفظة منها بحيث لو

(١) سورة هود آية ٤٤.

أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: (إبلعي) واعتبرها وحدها من غير أن تنظر الى ما قبلها والى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها، وكيف بالشك في ذلك ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في أن كان النداء (بيا) دون (أي) نحو: يا أيتها الأرض، ثم إضافة الماء الى الكاف دون أن يقال: إبلعي الماء، ثم أن نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، أتبع نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل: وغيض الماء، فجاء الفعل على صيغة (فِعَل) الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو﴿اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة.

أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الإتساق العجيب.

ويقول: «فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع مجالاً للشك أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها من ملاءمة معنى اللفظ لمعنى التي تليها أو ما أشبهه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ[1].

ويأتي بدليل آخر فيقول: «ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك

(١) الدلائل ص ٣١، ٣٢، ٣٣.

وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر كلفظ (الأخدع) في بيت الحماسة:

تلفت نحـو الحي حتى وجـدتني وجعت من الإصغاء ليتا وأخدعا[1]

وبيت البحتري:

وإني، وإن بلغتني شـرف الغنى واعتقت من رق المطامع أخدعي

فإنك تجد لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن.

ثم إنك إذا تأملتها في بيت أبي تمام:

يـا دهـر قـوم من أخـدعيـك، فقـد
أضججت هـذا الأنـام من خـرقـك

وجدت لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص، والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة والإيناس والبهجة.

ويعقد مقارنة أخرى ثم يقول: فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال ولكانت إما أن تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً»[2] .

ويذكر الإمام عبد القاهر أن سبب تشبث اللفظيين بنسبة المزية الى اللفظ هو جهلهم بالصورة يقول في أثناء تعرضه للموازنة بين المعنى المتحد واللفظ المتحد أو المتعدد، ما نصه: «إنهم لما جهلوا شأن الصورة، وضعوا

(١) الليت: صفحة العنق والأخدعان: عرقان في جانبي العنق.
(٢) الدلائل ص ٣٣ - ٣٥.

لأنفسهم أساساً، وبنوا على قاعدة، فقالوا أنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث، وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلامين فضيلة لا تكون للآخر، ثم كان الغرض من أحدهما هو الغرض من صاحبه أن يكون مرجع تلك الفضيلة الى اللفظ خاصة وألا يكون لها مرجع الى المعنى من حيث أن ذلك (كما زعموا) يؤدي الى التناقض وأن يكون معناهما متغايراً وغير متغاير معاً»[1].

ثم يورد بقية شبهات اللفظيين ويرد عليها مؤكداً أن المزية البلاغية لا تعود الى الألفاظ المفردة، لأنها ليس مما يحدث فيها التفاضل.

تطبيق نظرية النظم:

ذكرنا فيما سلف من البحث أن الإمام عبد القاهر جعل الإستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون.

ثم عقد أبواباً أخرى طبق فيها نظريته، بدأها بباب التقديم والتأخير وقال عنه: «إنه باب كثير الفوائد جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك على بديعة، ويفضي بك الى لطيفة ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان الى مكان»[2].

ويذكر أنه قد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال أنه قدم للعناية،

(١) الدلائل ص ٢٩٩.
(٢) الدلائل ص ٧٣.

ولأن ذكره أهم من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية، ولم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم، والتأخير في نفوسهم وهـ(نـوا الخطب فيه حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه»[1].

وكما صنعوا بباب التقديم والتأخير صنعوا بسائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون في الحذف، والتكرار، والإظهار، والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا نظرك فيما غيره أهم لك بل فيما أن لم تعلمه لم يضرك، لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها...

وليت شعري إن كانت هذه أموراً هينة، وكان المدى فيها قريباً، والجدى يسيراً، من أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبم عظم التفاوت، واشتد التباين، وترقى الأمر الى الإعجاز، والى أن يقهر أعناق الجبابرة، أو ها هنا أمور أخرى نحيل في المزية عليها: ونجعل الإعجاز كان بها، فتكون تلك الحوالة لنا عذراً في ترك النظر في هذه التي معنا... أو ليس هذا التهاون ـ إن نظر العاقل ـ خيانة منه لعقله ودينه، ودخولاً فيما يزري بذي الخطر... وهل يكون أضعف رأياً، وأبعد من حسن التدبير منك إذا همك أن تعرف الوجوه في (أأندرتهم) والإمالة في (رأي القمر) وتعرف (الصراط) و«(الزراط)، وأشباه ذلك مما لا يعد علمك فيه اللفظ وجرس الصوت، ولم يمنعك إن لم تعلمه بلاغة، ولا يدفعك عن بيان، ولا يدخل عليك شكاً، ولا يغلق دونك باب معرفة، ولا يفضي بك الى تحريف وتبديل، وإلى الخطأ في التأويل»[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤.
(٢) الدلائل ص ٧٥.

ثم يرى الإمام أنه من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين: «فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال، ومن سبيل من يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فإما أن يجعله بين بين فيزعم أنه للفائدة في بعضها وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض فمما ينبغي أن يرغب عن القول به»[1].

بهذا الدافع وعلى هذه الأسس أخذ يعالج مسائل التقديم والتأخير، واضعاً نصب عينيه أن يكشف عن سر ما قدم وعن وجه العناية به.

وأول ما عرض له من هذه المسائل: الإستفهام بالهمزة، ذلك أنك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت أأنت فعلت؟ فبدأت بالإسم كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان التردد فيه ومثال ذلك أنك تقول: أبنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ . . . تبدأ في هذا ونحوه بالفعل لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه لأنك في ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه، مجوز أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن.

وتقول: أأنت بنيت هذه الدار. . فتبدأ في ذلك بالإسم ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان، كيف وقد أشرت إلى الدار مبنية. . وإنما شككت

(١) الدلائل ص ٧٦.

في الفاعل من هو، فهذا من الفرق لا يدفعه دافع ولا يشك فيه شاك.

ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر، فلو قلت أأنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ خرجت من كلام الناس، وكذلك لو قلت: أبنيت هذه الدار؟ قلت ما ليس بقول. ذاك لفساد أن تقول في الشيء المشاهد الذي هو نصب عينيك أيوجد أم لا[1]؟.

وكذلك إذا كانت الهمزة للتقرير، كما في قوله سبحانه: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾[2] لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام، وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ وقال هو عليه السلام في الجواب ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل «والهمزة فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان وتوبيخ لفاعله عليه» فهم قد قرروا أن آلهتهم قد حطمت وأنكروا ذلك التحطيم، ووبخوا إبراهيم عليه السلام.

ولها مذهب آخر وهو إنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله كقوله عز وجل: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[3] فهذا رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم[4].

وإذا قدم الإسم صار الإنكار في الفاعل، ومثاله قولك للرجل قد

---

(١) المرجع السابق ص ٧٧.
(٢) سورة الأنبياء آية ٦٢.
(٣) سورة الصافات آية ١٥٣، ١٥٤.
(٤) دلائل الاعجاز ص ٧٨.

انتحل شعراً: أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت لست ممن يحسن مثله أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعر[1] هذا هو الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الإسم إذا كان الفعل ماضياً أما إذا كان الفعل مضارعاً، وأردت به الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي فإذا قلت أتفعل؟ كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن.

وإذا قلت أأنت تفعل كان المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل، وكان أمر الفعل في وجوده ظاهراً، وبحيث لا يحتاج إلى الإقرار بأنه كائن.

وإذا كان الفعل مضارعاً وأردت به الإستقبال كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون أو أنه لا ينبغي أن يكون فمثال الأول:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

فهذا تكذيب منه لإنسان تهدده بالقتل، وإنكار أن يقدر على ذلك ويستطيعه وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُم لَهَا كَارِهُونَ**﴾[2].

ومثال الثاني:

أأتـرك أن قلت دراهم خـالـد زيـارتـه إني إذاً لـلـئـيـم

وجملة الأمر أنك تنحو بالإنكار نحو الفعل[3].

فإن بدأت باسم فقلت: أأنت تفعل؟ كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور وأبيت أن تكون بموضع أن يجيء منه الفعل وممن يجيء منه وأن يكون بتلك المثابة، تفسير ذلك أنك إذا قلت: أنت تمنعني.. صرت كأنك

(١) نفس المرجع.
(٢) سورة هود آية ٢٨.
(٣) دلائل الاعجاز ص ٧٩، ٨٠.

قلت إن غيرك الذي يستطيع منعي ولست بذاك، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك هذا إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز ولأنه ليس في وسعه.

وقد يكون أن تجعله لا يجيء منه لأنه لا يختاره ولا يرتضيه، وأن نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه ومثاله أن تقول: أهو يسأل فلاناً؟ هو أكرم من ذاك.

وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همته وأن نفسه نفس لا تسمو وذلك قولك: أهو يرتاح للجميل، هو أقصر همة من ذلك وأقل رغبة في الخير مما تظن، والسر في مجيء الإستفهام للإنكار عندما يتقدم الإسم، ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيا بالجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه فإذا ثبت على دعواه قيل له (فافعل) فيفضحه ذلك وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ وإما لأنه جوز وجود أمر لا يوجد مثله فإذا ثبت على تجويزه وبخ على تعنته، وقيل له فأرناه في موضع وفي حال وأقم شاهداً على أنه كان في وقت ويقول: «وإذ قد عرفت ذلك فإنه لا يقرر بالمحال وبما لا يقول أحد أنه يكون إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال له: إنك في دعواك ما ادعيت بمنزلة من يدعي هذا المحال وأنك في طمعك في الذي طمعت فيه بمنزلة من يطمع في الممتنع».

ومن هذا الضرب قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾[1] ليس إسماع الصم مما يدعيه أحد فيكون ذلك للإنكار، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وإن تنزل الذي يظن بهم أنهم يسمعون أو أنه يستطيع إسماعهم منزلة من يرى أنه يسمع الصم ويهدي العمي.

---

(١) سورة الزخرف آية ٤٠.

والسر في تقديم الإسم، وأنه لم يقل (أتسمع الصم) هو أن يقال للنبي ﷺ أأنت خصوصاً قد أوتيت أن تسمع الصم، وأن يجعل في ظنه أنه يستطيع إسماعهم بمثابة من يظن أنه قد أوتي قدرة على إسماع الصم[1]، وحال المفعول كحال الفاعل فإذا قدم المفعول اتجه الإنكار إلى أن يوقع به مثل ذلك الفعل فإذا قلت: أزيداً تضرب؟ كنت قد أنكرت أن يكون زيد بمثابة أن يضرب أو بموضع أن يجترأ عليه ويستجاز ذلك فيه.

ومن أجل ذلك قدم (غير) في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾[2] وكان له من الحسن والمزية والفخامة ما تعلم أنه لا يكون لو اخر فقيل: قل أأتخذ غير الله ولياً؟ وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك: أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً، وأن يرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك، وأن يكون جهل أجهل وعمي أعمى من ذلك، ولا يكون شيء من ذلك إذا قيل أأتخذ غير الله ولياً، وذلك، لأنه حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط ولا يزيد على ذلك[3].

وينتقل الإمام إلى مسائل في النفي ويقول: إذا قلت: ما فعلت كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت ما أنا فعلت كنت نفيت عنك فعلاً ثبت أنه مفعول.

تفسير ذلك أنك إذا قلت: ما قلت هذا: كنت نفيت أن تكون قد قلت ذاك وكنت نوظرت في شيء لم يثبت أنه مقول، وإذا قلت: ما أنا قلت هذا كنت نفيت أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء ثبت أنه مقول.

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨١، ٨٢.
(٢) سورة الأنعام آية ١٤.
(٣) المرجع السابق ص ٨٣.

ومن أجل ذلك صلح في الوجه الأول أن يكون المنفي عاماً كقولك ما قلت شعراً قط ولم يصلح في الوجه الثاني فكان خلفاً أن تقول: ما أنا قلت شعراً قط... وذلك لأنه يقتضي المحال وهو أن يكون ها هنا إنسان قد قال كل شعر في الدنيا فنفيت أن تكونه.

ومما هو بين في أن تقديم الإسم يقتضي وجود الفعل قوله:

وما أنا أسقمت جسمي به ولا أنا أضرمت في القلب نارا

والمعنى على أن السقم ثابت موجود، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جره إلى نفسه.

ومثله في الوضوح قوله: وما أنا وحدي قلت ذا الشعر كله.

الشعر مقول على القطع، والنفي لأن يكون هو وحده القائل له.

وها هنا أمران يرتفع معهما الشك في وجوب الفرق بين تقديم الإسم وتقديم الفعل.

أحدهما: أنه يصح لك أن تقول: ما قلت هذا ولا قاله أحد من الناس لأنك حينما قدمت الفعل (قال) كنت نفيت أن تكون قد قلت ذاك وكنت نوظرت في شيء لم يثبت أنه مقول، فيصح لك أن تنفيه عن جميع الناس.

ولا يصح ذلك في الوجه الآخر: فلو قلت: ما أنا قلت هذا ولا قاله أحد من الناس لأنك حينما قدمت الإسم (أنا) كنت نفيت أن تكون القائل له وكانت المناظرة في شيء ثبت أنه مقول وكان القائل غيرك فلا يصح لك أن تنفيه عن جميع الناس لما في ذلك من التناقض كما لا يخفى.

والثاني من الأمرين: أنك تقول: ما ضربت إلا زيداً فيكون كلاماً مستقيماً.

ولو قلت: ما أنا ضربت إلا زيداً: كان لغواً من القول، وذلك لأن نقض النفي بألا يقتضى أن تكون ضربت زيداً: وتقديمك ضميرك وإيلاؤه حرف النفي يقتضي نفي أن تكون ضربته فيما يتدافعان»[1].

ويجيء لك هذا الفرق على وجهه في تقديم المفعول وتأخيره.

فإذا قلت ما ضربت زيداً: فقدمت الفعل كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد ولم تعرض في أمر غيره لنفي ولا إثبات وتركته مبهماً محتملاً، وعلى ذلك يصح لك أن تقول: ما ضربت زيداً ولا أحداً من الناس وإذا قلت: ما زيداً ضربت: كان المعنى على أن ضرباً وقع منك على إنسان، وظن أن ذلك الإنسان زيد فنفيت أن يكون إياه ولذلك لا يصح أن تقول: ما زيداً ضربت ولا أحداً من الناس.

ويصح لك أن تقول: ما ضربت زيداً ولكني أكرمته، فتعقب الفعل المنفي بإثبات فعل هو ضده ولا يصح أن تقول: ما زيداً ضربت ولكني أكرمته، وذلك أنك لم ترد أن تقول لم يكن الفعل هذا ولكن ذاك؟ ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ولكن ذاك فالواجب إذن أن تقول: «ما زيداً ضربت ولكن عمراً»[2].

وحكم الجار والمجرور في جميع ما ذكرنا حكم المفعول به، فإذا قلت: ما أمرتك بهذا، كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر، وإذا قلت: ما بهذا أمرتك «كنت قد أمرته بشيء غيره»[3].

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٤، ٨٥.
(٢) المرجع السابق ص ٨٥.
(٣) المرجع نفسه.

وكذلك الحكم في الخبر المثبت، فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره، ثم بنيت الفعل عليه فقلت: زيد قد فعل، وأنا فعلت، وأنت فعلت اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل إلا أن المعنى في هذا القصد ينقسم قسمين: أحدهما: جلي لا يشكل وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنص فيه على واحد فتجعله له، وتزعم أنه فاعله دون واحد آخر أو دون كل أحد، ومثال ذلك أن تقول: أنا كتبت في معنى فلان... تريد أن تدعي الإنفراد بذلك والإستبداد به وتزيل الإشتباه فيه، وترد على من زعم أن ذلك كان من غيرك أو أن غيرك قد كتب فيه كما كتبت ومن البين في ذلك قولهم في المثل: (أتعلمني بضب أنا حرشته).

والقسم الثاني: أنك تريد أن تحقق على السامع أنه قد فعل، وتمنعه من الشك فأنت لذلك تبدأ بذكره وتوقعه أولاً، ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه، لكي تباعده بذلك من الشبهة، وتمنعه من الإنكار، أو من أن يظن بك الغلط أو التزيد ومثاله قولك: هو يعطي الجزيل، وهو يحب الثناء، لا تريد أن تزعم أنه ليس ها هنا من يعطي الجزيل ويحب الثناء غيره، ولا أن تعرض بإنسان، وتحطه عنه وتجعله لا يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب، ولكنك تريد أن تحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحب الثناء دأبه وأن تمكن ذلك من نفسه.

ومن الواضح في ذلك قوله:

همـا يلبسان المجـد أحسن لبسة شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

لا شبهة في أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبه لهما قبل الحديث عنهما.

ويقول: «فإن قلت فمن أين وجب أن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل آكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله: «هما يلبسان المجد» أبلغ في جعلهما يلبسانه من أن يقال: «يلبسان المجد».

ويجيب «بأن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالإسم معرى من العوامل إلا لحديث قد نوى إسناده إليه، وإذا كان كذلك، فإذا قلت: «عبد الله» فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه فإذا جئت بالحديث فقلت مثلاً: (قام) أو قلت (خرج) أو قلت (قدم) فقد علم ما جئت به، وقد وطأت له، وقدمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المتهيىء له المطمئن إليه، وذلك لا محالة أشد لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل في التحقيق» وليس إعلامك الشيء بغتة.. مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدم له لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والأحكام[1] ويشهد لما قلنا من أن تقديم المحدّث عنه يقتضي تأكيد الخبر وتحقيقه له أنا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه إنكار من منكر، أو يجيء فيما اعترض فيه شك، أو في تكذيب مدع، أو فيما القياس في مثله ألا يكون، وكذلك في كل شيء كان خبراً على خلاف العادة وعما يستغرب من الأمر، ومما يحسن فيه ويكثر الوعد والضمان، وكذلك يكثر في المدح، وكذلك الفخر[2]، وهو في كل ذلك يزجي الأمثلة ويعلق عليها.

ويزيدك بياناً أنه إذا كان الفعل مما لا يشك فيه، ولا ينكر بحال لم يكد يجيء على هذا الوجه، ولكن يؤتى به غير مبني على إسم[3].

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٧، ٨٨.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٨٨، ٨٩، ٩٠.

(٣) المرجع السابق ص ٩٠.

وقد لا يستقيم المعنى إلا على بناء الفعل على الإسم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾[1] فإنه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الإسم فقيل: «إن وليي الله الذي نزل الكتاب ويتولى الصالحين. لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته، والحال التي ينبغي أن يكون عليها»[2].

وكذلك الحكم في الفعل المنفي، فإذا قلت: «أنت لا تحسن هذا» كان أشد لنفي إحسان ذلك عنه من أن تقول: «لا تحسن هذا»، ويكون الكلام في الأول مع من هو أشد إعجاباً بنفسه، وأعرض دعوى في أنه يحسن، وحتى أنك لو أتيت بأنت فيها بعد تحسن فقلت: لا تحسن أنت. لم يكن له تلك القوة[3].

ومما يرى تقديم الإسم فيه كاللازم (مثل) و(غير) في نحو قوله:

مثلك يثني المزن عن صوبه ويسترد الدمع عن غربه

وما أشبه ذلك مما لا يقصد فيه بمثل إلى إنسان سوى الذي أضيف إليه، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصفة كان من مقتضى القياس، وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر أو ألا يفعل: ومن أجل أن المعنى كذلك قال:

ولم أقل مثلك أعني به سواك يا فرداً بلا مشبه

وكذلك حكم (غير) إذا سلك به هذا المسلك فقيل: غيري يفعل

---

(١) سورة الأعراف آية ١٩٦.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٩١.

(٣) المرجع السابق ص ٩١.

ذاك. على معنى أني لا أفعله. لا أن يومي «بغير إلى إنسان» فيخبر عنه بأن يفعل كما قال: غيري بأكثر هذا الناس ينخدع.

وذلك أنه معلوم أنه لم يرد أن يعرض بواحد كان هناك فيستنقصه ويصفه بأنه مضعوف بغير ويخدع بل يرد إلا أن يقول: إني لست ممن ينخدع ويغتر. واستعمال مثل وغير على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع وهو جار في عادة كل قوم فأنت الآن إذا تصفحت الكلام وجدت هذين الإسمين يقدمان أبداً على الفعل إذا نحى بهما هذا النحو الذي ذكرت لك وترى هذا المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يقدما، أفلا ترى أنك لو قلت: يثنى المزن عن صوبه مثلك... رأيت كلاماً مقلوباً عن جهته، ومغيراً عن صورته، ورأيت اللفظ قد نبا عن معناه ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه[1].

وينتقل إلى الحديث في النكرة إذا قدمت على الفعل أو قدم الفعل عليها يقول: إذا قلت: أجاءك رجل؟ فأنت تريد أن تسأله هل كان مجيء من أحد من الرجال إليه. فإن قدمت الإسم فقلت: أرجل جاءك؟ فأنت تسأله عن جنس من جاءه أرجل هو أم امرأة، ويكون هذا منك إذا كنت علمت أنه قد أتاه آت، ولكنك لم تعلم جنس ذلك الآتي:

ومحال أن تقدم الإسم النكرة وأنت لا تريد السؤال عن الجنس، لأنه لا يكون لسؤالك حينئذ متعلق من حيث لا يبقى بعد الجنس إلا العين. والنكرة لا تدل على عين شيء فيسأل بها عنه.. لأن تقديم الإسم يكون إذا كان السؤال عن الفاعل والسؤال عن الفاعل يكون إما عن عينه أو عن جنسه ولا ثالث.

وكذلك حكمها في الخبر. فإذا قلت: رجل جاءني لم يصلح حتى تريد

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩١، ٩٢، ٩٣.

أن تعلمه أن الذي جاءك رجل لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أن قد أتاك آت.

فإن لم ترد ذاك كان الواجب أن تقول: جاءني رجل فتقدم الفعل.

وكذلك إن قلت: رجل طويل جاءني. لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصير أو نزلته منزلة من ظن ذلك[1].

ويصل إلى الحديث عن «الحذف» ويقول عنه: إنه باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبن[2].

ويبدأ بحذف المبتدأ ويذكر أنه يطرد في مواضع القطع والإستئناف حينما يبدأون بذكر الرجل، ويقومون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ مثال ذلك قوله:

هم حلوا من الشرف المعلى ... ومن حسب العشيرة حيث شاءوا
بناة مكارم وأساة كلم ... دماؤهم من الكلب الشفاء

أي: هم بناة.

ثم يعرض أبياتاً أخرى ويدعوك إلى تأملها كلها واستقرائها واحداً واحداً وأن تنظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها ثم قلبت النفس عما تجد، وألطفت النظر فيما تحس به، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٤، ٩٥.
(٢) المرجع السابق ص ٩٥.

لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلت كما قلت وأن رب حذف هو قلادة الجيد. وقاعدة التجويد[1].

ثم يمضي فيفصل القول في حذف المفعول به قائلاً: إن الحاجة إليه أمس، وهو بما نحن بصدده أخص، واللطائف كأنها فيه أكثر، وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر.

ذلك أن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة، ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين، من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين، وعندئذ يكون الفعل المتعدي كغير المتعدي، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحل ويعقد وينهي ويأمر، ويضر وينفع.. المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرض لحديث المفعول.. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[2] المعنى هل يستوي من له علم ومن لا علم له من غير أن يقصد النص على معلوم فهذا قسم من خلو الفعل عن المفعول وهو ألا يكون له مفعول يمكن النص عليه[3]..

القسم الثاني: وهو أن يكون للفعل مفعول مقصود.. إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه.

وينقسم إلى:

(١) المرجع السابق ص ٩٥ - ١٠١.
(٢) سورة الزمر آية ٩.
(٣) دلائل الاعجاز ص ١٠١, ١٠٢.

١ ــ جلي لا صنعة فيه كقولهم: أصغيت إليه وهم يريدون أذني، وأغضيت عليه، والمعنى جفني[1] .
٢ ــ وخفي تدخله الصنعة وهو أنواع.

فنوع منه: أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه، أما لجري ذكر أو دليل حال إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن تثبت نفس معناه، من غير أن تعديه إلى شيء أو تعرض فيه لمفعول ومثاله قول البحتري:

شجو حساده وغيظ عداه   أن يرى مبصر ويسمع واع

المعنى أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع أخباره وأوصافه.

ويقول الإمام: ولكنك تعلم على ذلك أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه، ليحصل له معنى شريف، وغرض خاص، وذلك أنه يمدح خليفة وهو المعتز، ويعرض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز، وفضائله يكفي فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حساده، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ها هنا مبصراً يرى وسامعاً يعي، حتى ليتمنون ألا يكون في الدنيا من له عين يبصر بها، وأذن يعي معها كي يخفي مكان استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إياها[2] .

ونوع منه آخر: وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قد علم أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعول سواه بدليل الحال أو ما سبق من الكلام

(١) المرجع السابق ص ١٠٢.
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٠٢، ١٠٣.

إلا أنك تطرحه وتتناساه، وتدعه يلزم ضمير النفس لغرض أن تتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وتخلص له، وتنصرف بجملتها إليه، وساق له أمثلة منها قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ. فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾[1] ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع إذ المعنى وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم أو مواشيهم، وامرأتين تذودان غنمهما، وقالتا لا نسقي غنماً فسقى لهما غنمهما.

ويقول: إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك كله إلا أن يترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً وما ذاك إلا أن الغرض في أن يعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي ومن المرأتين ذود وأنهما قالتا لا يكون منا سقي حتى يصدر الرعاء. وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقى فأما ما كان المسقى أغنماً أم إبلاً أم غير ذلك فخارج عن الغرض وموهم خلافه وذاك أنه لو قيل، وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود، بل من حيث هو ذود غنم، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود كما أنك إذا قلت: ما لك تمنع أخاك. كنت منكراً المنع لا من حيث هو منع بل من حيث هو منع أخ.

ومن هذا يتبين: أنك لم تجد لحذف المفعول في هذا النحو من الروعة والحسن ما وجدت إلا لأن في حذفه، وترك ذكره فائدة جليلة، وأن الغرض لا يصح إلا على تركه[2].

---

(١) سورة القصص آية ٢٣، ٢٤.

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٠٣ - ١٠٧.

ومما هو كأنه نوع آخر غير ما مضى قول البحتري:

إذا بعدت ابلت، وإن قربت شفت فهجرانها يبلي ولقيانها يشفي

المعنى إذا بعدت عني ابلتني، وإن قربت مني شفتني، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذكر ذلك ويجب اطراحه، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب في بعادها أن يوجبه ويجلبه وكأنه الطبيعة فيه، وكذلك حال الشفاء مع القرب، ولا سبيل إلى فهم هذه اللطيفة إلا بحذف المفعول.

ثم يقرر أن ليس لنتائج حذف المفعول نهاية فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة وإلى لطائف لا تحصى[1].

ونوع آخر منه: وهو ما يسمى بالاضمار على شريطة التفسير وخاصة بعد فعل ـ المشيئة كقول البحتري:

لو شئت لم تفسد سماحة حاتم كرماً ولم تهدم مآثر خالد

الأصل: لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته في الثاني عليه، ثم هو على ما تراه، وتعلمه من الحسن والغرابة، لأن الواجب في حكم البلاغة ألا ينطق بالمحذوف.

فليس يخفى أنك لو رجعت فيه إلى ما هو أصله فقلت: لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها صرت إلى كلام غث وإلى شيء يمجه السمع وتعافه النفس.

والسر البلاغي في حذف المفعول بعد فعل المشيئة هو أن في البيان إذا ورد بعد الابهام وبعد تحريك النفس له لطفاً ونبلاً لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرك. وأنت إذا قلت: لو شئت. علم السامع أنك قد علقت هذه

(١) انظر دلائل الاعجاز ص ١٠٧.

المشيئة في المعنى بشيء فهو يضع في نفسه أن هاهنا شيئاً تقتضي مشيئته له أن يكون أو لا يكون. فـإذا قلت لم تفسد سماحة حاتم. عرف ذلك الـشـيء.

وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر:

ولـو شئت أن أبكي دماً لبكيتـه   عليه ولكن ساحة الصبر أوسـع

وسبب حسن إظهار المفعول به أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الانسان أن يبكي دماً فلما كان كذلك، كان الأولى أن يصرح بذكره، ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به.

وكذلك الأمر متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً كان الأحسن أن يذكر ولا يضمر[1].

وهذا فن آخر من معانيه عجيب مثل قول البحتري:

وكم ذدت عني من تحامل حادث   وسـورة أيام حـززن إلى العـظم

الأصل حززن اللحم إلى العظم، إلا أن في مجيئه به محذوفاً.. وتركه في الضمير مزية عجيبة وفائدة جليلة وذاك أن من حذق الشاعر أن يوقع المعنى في نفس السامع إيقاعاً يمنعه به من أن يتوهم في بدء الأمر شيئاً غير المراد، ثم ينصرف الى المراد.. ولو أظهر المفعول فقال وسورة أيام حززن اللحم إلى العظم، لجاز أن يقع في وهم السامع إلى أن يجيء إلى قوله: إلى العظم.. أن هذا الحز كان في بعض اللحم دون كله وأنه قطع ما يلي الجلد، ولم ينته إلى ما يلي العظم، لذلك ذكر اللحم وأسقطه من اللفظ

(١) دلائل الاعجاز ص ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩.

ليبرىء السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أنف الفهم، وبتصور في نفسه من أول الأمر: أن الحز مضى في اللحم حتى لم يرده إلا العظم ويقول الامام أفيكون دليل أوضح من هذا وأبين، وأحلى في صحة ما ذكرت لك من أنك قد ترى ترك الذكر أفصح من الذكر، والامتناع من أن يبرز اللفظ من الضمير؟ أحسن للتصوير[1].

ويصل إلى القول على فروق في الخبر ونجده يقسم الخبر إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له.

فالأول: خبر المبتدأ كمنطلق في قولك: زيد منطلق: والفعل كقولك: خرج زيد. فكل واحد من هذين جزء من الجملة وهو الأصل في الفائدة.

والثاني: هو الحال كقولك جاءني زيد راكباً، وذاك لأن الحال خبر في الحقيقة من حيث أنك تثبت بها المعنى لذي الحال كما تثبته بخبر المبتدأ للمبتدأ وبالفعل للفاعل ثم يفرق بين الاثبات إذا كان بالاسم وبينه إذا كان بالفعل، ويقول: إنه فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه.

وبيان ذلك:

إن الاسم المسند أو الخبر في الجملة وضع لأن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء. فإذا قلت: زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً؟

وأما الخبر الفعلي فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء.

(١) المرجع السابق ص ١١٣.

فإذا قلت: زيد ها هوذا ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجيزءاً وجعلته يزاوله ويزجيه.

ويقول: إن شئت أن تحس الفرق بينهما من حيث يلطف فتأمل هذا البيت:

لا يألف الدرهم المضروب صرتنا   لكن يمـر عليهـا وهـو منـطلق

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى ولو قلته بالفعل. لكن يمر عليها وهو ينطلق لم يحسن. وإذا أردت أن تعرف أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾[1] فإن أحداً لا يشك في امتناع الفعل هاهنا وأن قولنا: كلبهم يبسط ذراعيه. لا يؤدي الغرض لأنك لا تريد أن تثبت مزاولة ولا أن تجعل الكلب يفعل شيئاً بل تريد أن تثبته بصفة هو عليها. فالغرض تأدية هيئة الكلب. ثم يسوق الأمثلة ويناقشها على أساس هذا الفرق ثم يقول: «ولا ينبغي أن يغرك أنا إذ تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم كما تقول: في (زيد يقوم) إنه في موضع (زيد قائم) فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيهما استواء لا يكون من بعده افتراق، فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر إسماً بل كان ينبغي أن يكونا جميعاً فعلين أو يكونا اسمين»[2]

وينتقل إلى تعريف الخبر وتنكيره ويلاحظ فروقاً في الاثبات بين أن تقول: زيد منطلق وزيد المنطلق والمنطلق زيد.

فإذا قلت: زيد منطلق. كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان لا من زيد ولا من عمرو فأنت تفيده ذلك ابتداء.

---

(١) سورة الكهف آية ١٨.

(٢) دلائل الاعجاز ص ١١٣ ـ ١١٧.

وإذا قلت: زيد المنطلق. كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان إما من زيد وإما من عمرو، فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره، وإذا أرادوا التوكيد أدخلوا الضمير المسمى فصلاً بين الجزءين فقالوا: زيد هو المنطلق.

ومن الفرق بين المسألتين أنك إذا نكرت الخبر جاز أن تأتي بمبتدأ ثان تعطفه على الأول، وإذا عرفت لم يجز ذلك.

تفسير هذا أنك تقول: «زيد منطلق وعمرو تريد (وعمرو منطلق أيضاً) ولا تقول زيد المنطلق وعمرو، ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقاً مخصوصاً قد كان من واحد فإذا اثبته لزيد لم يصح إثباته لعمرو فإذا كان الانطلاق من الاثنين فإنه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر فتقول: زيد وعمرو هما المنطلقان. لا أن تفرق فتثبته أولاً لزيد ثم تجيء فتثبته لعمرو»[1].

وتجد الألف واللام في الخبر على معنى الجنس ثم ترى له في ذلك وجوهاً.

الوجه الأول: أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة وذلك قولك: زيد هو الجواد وعمرو هو الشجاع، تريد أنه الكامل إلا أن تخرج الكلام في صورة توهم أن الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه وذلك لأنك لم تعتد بما كان من غيره لقصوره عن أن يبلغ الكمال ويمتنع العطف عليه للاشراك فلو قلت: زيد هو الجواد وعمرو كان خلفاً من القول»[2].

الوجه الثاني: أن تقصر جنس المعني الذي يستفاد من الخبر على المخبر

(١) دلائل الاعجاز ص ١١٧, ١١٨.
(٢) دلائل الاعجاز ص ١١٨.

عنه، لا على المبالغة، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه، ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه: كقول الأعشى:

هو الواهب المائة المصطفاة   أما مخضاً وإما عشاراً

المعنى على أنه لا يهب هذه الهبة إلا الممدوح(1).

الوجه الثالث: أن يكون على نحو قول الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل   رأيت بكاءك الحسن الجميلا.

لم ترد أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تقيد الحسن بشيء فيتصور أن يقصر على البكاء كما قصر الأعشى هبة المائة على الممدوح ولكنها أرادت أن تقره في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكره أحد ولا يشك فيه شاك(2).

ويذكر أن للخبر المعرف بالألف واللام معنى غير ما ذكر، وله مسلك ثمّ دقيق ولمحة كالخلس يكون المتأمل عنده كما يقال: يعرف وينكر، وذلك قولك: هو البطل المحامي وهو المتقي المرتجى، وأنت لا تقصد شيئاً مما تقدم. .ولكنك تريد أن تقول لصاحبك، هل سمعت بالبطل المحامي، وهل حصلت معنى هذه الصفة، وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه، فإن كنت قبلته عاماً وتصورته حق تصوره فعليك صاحبك واشدد به يدك فهو ضالتك وعنده بغيتك.

ويزداد هذا المعنى ظهوراً بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار بها عن المبتدأ بجرأة على موصوف كقول ابن الرومي:

(1) دلائل الاعجاز ص ١١٨، ١١٩.
(2) المرجع السابق ص ١١٩.

هو الرجل المشروك في جل ماله ولكنه بالمجد والحمد مفرد

تقديره كأنه يقول للسامع فكر في رجل لا يتميز عفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأخذ ما شاءوا منه فإذا حصلت صورته في نفسك فاعلم أنه ذلك الرجل ويكرر عجبه بهذا النوع قائلاً: وهذا فن عجيب الشأن وله مكان من الفخامة والنهل وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه والمعول فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل[1] ويأتي بأمثلة لهذا المعنى ليقنع القارىء بلطف هذا المعنى إلى أن يقول: «وليس شيء أغلب على هذا الضرب الموهوب من (الذي) فإنه يجيء كثيراً على أنك تقدر شيئاً في وهمك ثم تعبر عنه بالذي ومثال ذلك قوله:

أخوك الذي إن تدعه لملمة يجبك وإن تغضب إلى السيف يغضب

فهذا ونحوه على أنك قدرت إنساناً هذه صفته وهذا شأنه وأحلت السامع على من يتعين في الوهم دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة فأعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه»[2].

ويصل لبيان الفرق بين قولنا: المنطلق زيد، وزيد المنطلق، ويقول عنهما: أنك وإن كنت ترى في الظاهر أنهما سواء من حيث كون الغرض في الحالين (اثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد) فليس الأمر كذلك بل بين الكلامين فصل ظاهر وبيانه:

إنك إذا قلت: «زيد المنطلق» فأنت في حديث انطلاق قد كان وعرف السامع كونه، إلا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو؟ فإذا قلت: زيد

(١) دلائل الاعجاز ص ١٢٠ - ١٢٢.
(٢) المرجع السابق ص ١٢٣.

المنطلق، أزلت عنه الشك، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز.

وليس كذلك إذ قدمت «المنطلق» فقلت: «المنطلق زيد» بل يكون المعنى حينئذٍ على أنك ترى إنساناً ينطلق بالبعد منك.. ولم تعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك: صاحبك «المنطلق زيد» أي هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد.

والدليل على هذا الفرق «أنك ترى الرجل قائماً بين يديك وعليه ثوب ديباج والرجل ممن عرفته قديماً ثم بعد عهدك به فتناسيته، فيقال لك: اللابس الديباج صاحبك الذي كان عندك في وقت كذا أما تعرفه لشد ما نسيت.

ولا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديباج لاستحالة ذلك من حيث أن رؤيتك الديباج عليه تغنيك عن إخبار مخبر وإثبات مثبت لبسه له».

ويمضي في بيان الفرق بين التعبيرين، ويناقش قول النحويين في باب (كان) «إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما شئت إسماً والآخر خبراً» ويقول: إن هذا لا ينفي أن يحدث بتقديم أحدهما اختلافاً من حيث المعنى ويطيل في بيان هذا معتمداً على ذوقه العجيب وحسه المرهف[1] ثم يعقد فصلاً يتحدث فيه عن «الذي» ويقول إن لك فيها علماً كثيراً وأسراراً جمة، ويرى أنك لا تصل (الذي) الا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها وأمر قد عرفه له، نحو أن ترى عنده رجلاً ينشده شعراً

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٢٣ ـ ١٣١.

فتقول له من غد ما فعل الرجل الذي كان عندك بالأمس ينشدك الشعر»[1].

ثم يتحدث عن الحال[2] ويذكر أنها تجيء مفرداً وجملة، والقصد هاهنا إلى الجملة، وأول ما ينبغي أن يضبط أنها تجيء تارة مع الواو، وأخرى بغير الواو، وفي تمييز ما تقتضي الواو مما لا يقتضيه صعوبة، وبيان ذلك: أن الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر فالغالب عليها أن تجيء مع الواو كقولك: «جاءني زيد وعمرو أمامه»، فإن كان المبتدأ من الجملة ضمير ذي الحال لم يصلح بغير الواو، نحو: جاءني زيد وهو راكب، فإن كان الخبر في الجملة من المبتدأ والخبر ظرفاً ثم كان قد قدم على المبتدأ كثر فيها أن تجيء بغير واو فمما جاء منه قول بشار:

إذا أنكرتني بلدة أو نكرتها خرجت مع البازي عليّ سواد

يعني عليّ بقية من الليل.

ويكثر ترك الواو في مثل قولهم: كلمته فوه إلى فيَ

وإن كانت الجملة من فعل وفاعل والفعل مضارع مثبت غير منفي لم يكد يجيء بالواو، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من الواو كقولك: «جاءني زيد يسرع» لا فصل بين أن يكون الفعل لذي الحال، وبين أن يكون لمن هو سببه، فإن ذلك كله يستمر على الغنى عن الواو وعليه التنزيل كقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾[3].

(١) دلائل الاعجاز ص ١٣١.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٣ ـ ١٤٥.
(٣) سورة المدثر آية ٦.

فإن دخل حرف نفي على المضارع تغير الحكم فجاء بالواو وبتركها كثيراً: فمثال مجيئه بالواو قوله:

أكسبتـه الـورق البيض أبـا ولـقـد كـان ولا يـدعى لأب

و (كان) في البيت تامة والجملة الداخل عليها الواو في موضع الحال ألا ترى أن المعنى: ولقد وجد غير مدعو لأب، ولا معنى لجعلها ناقصة وجعل الواو مزيدة ويقول: إن مجيء الفعل المضارع حالاً على هذا الوجه ليس بعزيز في الكلام» فأما مجيء المضارع منفياً حالاً من غير الواو فيكثر أيضاً فمن ذلك قوله:

مضوا لا يريدون الرواح وعالهم من الدهر أسباب جرين على قدر

ثم يسوق الأمثلة له ويقول: «وهو كثير إلا أنه لا يهتدي إلى وضعه بالموضع المرضي إلا من كان صحيح الطبع».

أما الفعل الماضي فيرى أنه لا يقع حالاً إلا مع (قد) مظهرة أو مقدرة أو تجيء بالواو وغير الواو أما مجيئها بالواو فالكثير الشائع كقولك: أتاني وقد جهده السير، وأما بغير الواو فكقوله وهو لطيف جداً:

يمشون قد كسروا الجفون إلى الوغى متبسمين وفيهم استبشار

ومما يجيء بالواو في الأكثر الأشيع ثم يأتي في مواضع بغير الواو فيلطف مكانه ويدل على البلاغة: الجملة قد دخلها (ليس) تقول: «أتاني وليس عليه ثوب» فهذا هو المعروف المستعمل، ثم قد جاء بغير الواو فكان من الحسن على ما ترى وهو قول الأعرابي:

لنا فتى وحبذا الأفتاء تعرفه الأرسان والدلاء

إذا جرى في كفه الرشاء   خلّى القليب ليس فيه ماء[1]

وينبه على أن الجملة قد تجيء حالاً بغير واو، ويحسن ذلك لأجل حرف دخل عليها مثل قوله:

فقلت عسى أن تبصريني كأنما   بنيَّ حواليَّ الأسود الحوارد

فحسن الحال لدخول كأن عليه، وكذلك إذا تقدمها مفرد مثل قوله:

والله يبقيك لنا سالماً   برداك تبجيل وتعظيم

فقوله: برداك تبجيل، في موضع حال ثانية، ولو أنك أسقطت (سالماً) من البيت فقلت: والله يبقيك برداك تبجيل، لم يكن شيئاً».

ثم يكشف عن غرضه من بيان فروق الحال فيقول: إنما كان من أجل علل وأسباب تقتضيه فمحال أن يكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع الواو وأخرى لا تصلح فيها الواو وثالثة تصلح أن تجيء فيها بالواو، وأن تدعها فلا تجيء بها، ثم لا يكون لذلك سبب وعلة، وفي الوقوف على العلة في ذلك اشكال وغموض، ذاك لأن الطريق إليه غير مسلوك[2]...

وأنا أكتب لك أصلاً في الخبر إذا عرفته انفتح لك وجه العلة في ذلك، ثم يقسم الخبر على نحو ما سبق أن ذكرناه له.

وعلى ضوء هذا التقسيم يقرر: أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من الواو، فذاك لأجل أنك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد مثل:

جاءني زيد يسرع، فهي بمنزلة: جاءني زيد مسرعاً.

---

(١) الافتاء جمع فتّى بتشديد الياء وهو الشاب، والأرسان: الحبال، والرشاء: حبل الدلو والقليب: البئر غير المبنية.

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٤٥ ـ ١٥٨.

وكل جملة جاءت حالاً ثم اقتضت الواو، فذاك لأنك مستأنف بها خبراً وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات مثل: رأيت زيداً وسيفه على كتفه لأن المعنى على أنك بدأت فأثبت الرؤية ثم استأنفت خبراً، وابتدأت إثباتاً ثانياً لكون السيف على كتفه، ولما كان المعنى على استئناف الإثبات احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى فجيء بالواو.

ويصل إلى القول في الفصل والوصل، وينوه بدورهما في التعبير الفني ثم يأخذ في بيان فائدة العطف في المفرد وأنه يعود إلى إشراك الثاني في إعراب الأول وحكمه ثم ينتقل إلى الجمل المعطوف بعضها على بعض وهي عنده على ضربين:

أحدهما أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد، وكان عطف الثانية عليها جارياً مجرى العطف في المفرد وكان وجه الحاجة إلى الواو ظاهراً والذي يشكل أمره هو الضرب الثاني: وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى كقولك زيد قائم وعمرو قاعد. . ، لا سبيل لنا إلى أن ندعي أن الواو أشركت الثانية في إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه، وإذا كان كذلك فينبغي أن تعلم المطلوب في هذا العطف والمغزى منه، ولِمَ لم يستو الحال بين أن تعطف، وبين أن تدع العطف فتقول: زيد قائم عمرو قاعد، بعد ألا يكون هنا أمر معقول يؤتى بالعطف ليشرك بين الأولى والثانية فيه».

ويسارع فينبه على أن الأشكال في الواو دون غيرها من حروف العطف، ويعود إلى الحديث عن العطف على الجملة التي لا محل لها من الإعراب ويقول: إنا لا نقول زيد قائم، وعمرو قاعد، حتى يكون عمرو بسبب من زيد وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين وبحيث إذا عرف السامع

حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني، يدلك على ذلك أنك إن جئت فعطفت على الأول شيئاً ليس منه بسبب ولا هو مما يذكر بذكره ويتصل حديثه بحديثه لم يستقم فلو قلت: خرجت اليوم من داري، ثم قلت: وأحسن الذي يقول بيت كذا، قلت ما يضحك منه، ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله:

لا والـذي هـو عـالم أن النـوى   صبـــر وأن أبـا الحســـين كـريم

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك».

وكما يجب أن يكون المحدث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول فلو قلت: زيد طويل القامة، وعمرو شاعر، كان خلفاً لأنه لا تعلق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال: زيد كاتب وعمرو شاعر، وزيد طويل القامة وعمرو قصير» وإذا كان المخبر عنه في الجملتين واحداً كقولنا: هو يقول ويفعل ويضـر وينفع، ويأخذ ويعطي وأشباه ذلك، إزداد معنى الجمع في الواو قوة وظهوراً وذلك لأنك إذا قلت هو يضر وينفع كنت أفدت بالواو أنك أوجبت له الفعلين جميعاً ولو قلت: يضر ينفع من غير واو، لم يجب ذلك بل قد يجوز أن يكون قولك (ينفع) رجوعاً عن قولك: (يضر) وإبطالاً له».

وإذا وقع الفعلان في مثل هذا في الصلة ازداد الإشتراك والإقتران مثل يكفيك ما قلت وسمعت.

وكما أن في الأسماء ما يصله معناه بالإسم قبله فيستغني بصلة معناه له

عن واصل يصله ورابط يربطه ـ وذلك كالصفة والتأكيد ـ كذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها وهي كل جملة كانت مؤكدة للتي قبلها ومبينة لها، وكانت إذا حصلت لم تكن شيئاً سواها، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1] قوله ﴿لَا رَيْبَ فِيه﴾ بيان وتوكيد وتحقيق لقوله ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ﴾وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب، فتعيده مرة ثانية لتثبته، ويسوق الآيات ويوضح فيها مكان الفصل.

ويقف ليقول: «إنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه أنه خفي غامض، ودقيق صعب، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب» ويصف عمل السابقين في هذا الباب فيقول: «وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف أن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله: لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك ولقد غفلوا غفلة شديدة».

ثم يعود إلى بيان مواطن الفصل فيذكر: أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت به أجنبية مما قبلها كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[2] الظاهر كما لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾[3] وذلك أنه ليس بأجنبي منه، ثم أنك تجده قد جاء غير معطوف وذلك لأمر واجب ألا يعطف، وهو أن قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ حكاية عنهم أنهم

---

(١) سورة البقرة آية ١، ٢.
(٢) سورة البقرة آية ١٥.
(٣) سورة البقرة آية ١٤.

قالوا، وليس بخبر من الله تعالى: وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ خبر من الله تعالى أن يجازيهم على كفرهم واستهزائهم: وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعاً لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى معطوفاً على ما هو حكاية عنهم».

ويرى الإمام عبد القاهر أن الفصل بين الآيتين يجوز أن يكون لسبب آخر هو أن قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ وقعت جواباً عن سؤال مقدر. . . صورته: إذا قيل فإن سألتم عن حالهم قيل لكم: الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون».

وهنا يصل إلى موطن آخر من مواطن الفصل: وهو أنه إذا جاءت الجملة بعقب ما يقتضي سؤالاً فصلت عنه كقوله:

زعم العواذل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا: هو في غمرة: وكان ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله فيقول: فما قولك في ذلك، وما جوابك عنه أخرج الكلام مخرجه إذا كان ذلك قد قيل له وصار كأنه قال: أقول صدقوا إنا كما قالوا، ولكن لا مطمع لهم في فلاحي، ولو قال: زعم العواذل أنني في غمرة. وصدقوا لكان يكون لم يصح في نفسه أنه مسؤول، وأن كلامه كلام مجيب».

ويسوق أمثلة لهذا الموطن ويشرحها.

ثم يعقد فصلاً[1] يلخص فيه أحوال فصل الجملة ووصلها، فيذكر أن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع

(١) دلائل الاعجاز ص ١٥٨.

الموصوف، والتأكيد مع المؤكد فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشيء على نفسه.

وجملة حالها مع التي قبلها حال الإسم يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حكم، ويدخل معه في معنى مثل: أن يكون كلاً من الإسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه فيكون حقها العطف.

وجملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الإسم مع الإسم، لا يكون منه في شيء. فلا يكون إياه، ولا مشاركاً له في معنى بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر ينفرد به، ويكون ذكر الذي قبله، وترك الذكر سواه في حالة لعدم التعلق بينه وبينه رأساً: وحق هذا ترك العطف البتة.

فترك العطف يكون إما للإتصال إلى الغاية، أو الإنفصال إلى الغاية والعطف لما هو واسطة بين الأمرين: وكان له حال بين حالين.

ويعرض للتشبيه لا ليفصله، ولكن ليثبت أن جماله عائد إلى النظم يقول: «لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك فليستا عبارتين عن معنى، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين. قيل لك: إن قولنا (المعنى) في مثل هذا يراد به الغرض والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول: زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه، فتقول: كأن زيداً الأسد، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد ولا يقصر عنه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي. وإذا كان هذا كذلك

فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما توخى في نظم اللفظ وترتيبه حيث قدم الكاف إلى صدر الكلام وركبت مع (إن)، وإذا لم يكن إلى الشأن سبيل إن ذلك كان بالنظم فاجعله العبرة في الكلام كله»[1].

ويصل إلى الحديث عن (أن) ويمهد له بما روي عن «الأصمعي» أنه قال: كنت أسير مع أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر وكانا يأتيان بشاراً فيسلمان عليه بغاية الإعظام ثم يقولان يا أبا معاذ ما أحدثت؟ فيخبرهما... وأتياه يوماً فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة... قال هي التي بلغتكم؟ قالوا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب قال: نعم، بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب فأحببت أن أورد عليه ما لا يعرف، قالوا: فأنشدناها يا أبا معاذ، فأنشدهما:

بكرا صاحبيّ قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير

حتى فرغ منها فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ، مكان إن ذاك النجاح في التبكير بكرا فالنجاح في التبكير. كان أحسن. فقال بشار: إنما بنيتها أعرابية وحشية فقلت: إن ذاك النجاح في التبكير.

كما تقول الأعراب البدويون، ولو قلت (بكرا فالنجاح) كان هذا من كلام المولدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال: فقام «خلف» فقبل بين عينيه».

ويقول الإمام عبد القاهر: «فهل كان هذا القول من خلف والنقد على بشار إلا للطف المعنى في ذلك وخفائه، وأن من شأن (أن) إذا جاءت على هذا الوجه أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلاً، وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً

(١) دلائل الاعجاز ص ١٦٨، ١٦٩.

موصولاً معاً. أفلا ترى أنك لو أسقطت (أن) من قوله: إن ذاك النجاح في التبكير، لم ترِ الكلام يلتئم، ولرأيت الجملة الثانية.. لا تتصل بالأولى، ولا تكون منها بسبيل حتى تجيء بالفاء فتقول:

بكــرا صــاحبي قبــل الهجــير فــذاك النجــاح في التبكــير[1]

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الإلفة، وترد عليك الذي كنت تجد (بأن) من المعنى[2]، وهـذا الضرب كثير في التنزيل[3] جداً من ذلك قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنْ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [4].

ثم يذكر أن من خصائص «أن» أيضاً أنك ترى لضمير الأمر والشأن معها من الحسن واللطف ما لا تراه إذ هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث يصلح إلا بها وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[5].

ومما تصنعه «أن» في الكلام أنك تراها تهيىء النكرة، وتصلحها، لأن يكون لها حكم المبتدأ أعني أن تكون محدثاً عنها بحديث من بعدها ومثال ذلك قوله:

إن شــواء ونــشــوة وخبب البــازل الأمــون[6]

قد ترى حسنها وصحة المعنى معها ثم أنك إن جئت بها من غير «أن» فقلت: شواء نشوة وخبب البازل الأمون. لم يكن كلاماً.

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٧٨, ١٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٧.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) سورة الحج الآية الأولى.

(٥) سورة يوسف آية ٩٠.

(٦) الخبب/ السير السريع. والبازل المسن من الابل والأمون: الموثقة الخلق المأمونة العثار.

فإن كانت النكرة موصوفة، وكانت لذلك تصلح أن يبتدأ بها، فإنك تراها مع «أن» أحسن. وترى المعنى حينئذ أولى بالصحة، وأمكن. أفلا ترى إلى قوله:

إن دهـراً يلف شمـلي بسعــدي ... لــزمــان يهــم بــالإحســان

ليس بخفي وإن كان يستقيم أن تقول. دهر يلف شملي بسعدي دهر صالح. أن ليس الحالان سواء.

ومن تأثير (أن) في الجملة أنها تغني إذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام كقولهم: «إن مالاً، وإن ولداً، وإن عدداً» وقوله:

إنّ محــلاً وإن مــرتحــلاً ... وإن في السفر إن مضوا مهلاً[1]

ثم إنك إن عمدت إلى «أن» فأسقطتها، وجدت الذي كان حسن من حذف الخبر لا يحسن أو لا يسوغ فلو قلت: مال عدد ومحل ومرتحل.. لم يكن شيئاً. وذلك أن «ان» كانت السبب في أن حسن حذف الذي حذف من الخبر، وأنها حاضنته والمترجم عنه والمتكفل بشأنه»[2].

ويذكر ما رواه ابن الأنباري من أن الكندي المتفلسف ركب إلى أبي العباس المبرد وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس في أي موضع وجدت ذلك. فقال: أجد العرب يقولون: «عبد الله قائم». ثم يقولون: «إن عبد الله قائم». ثم يقولون: «إن عبد الله لقائم». فالألفاظ متكررة والمعنى واحد فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم. إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله

---

(١) رواية الديوان وسيبويه وابن قتيبة (وان في السفر ما مضى مهلَا) انظر ديوان الأعشى الكبير ص ٢٣٣ تعليق الدكتور محمد حسين نشر مكتبة الآداب المطبعة النموذجية كتاب سيبويه ص ٢٨٤ جـ ١ الطبعة الأولى المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦, والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٦٩ ـ ورواية معاهد التنصيعي (وان في شعر من مضى مثلًا) ص ١٩٤ جـ ١.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٠٧ ـ ٢١٠.

قائم. جواب عن سؤال سائل. وقولهم: إن عبد الله لقائم. جواب عن إنكار منكر قيامه فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني «قال: فما أحار المتفلسف جواباً»[1].

ثم يأخذ في توضيح ما ذكره المبرد فيقول:

أما جعله لها إذا كانت وحدها ـ جواب سائل. نحو إن عبد الله قائم فالذي يدل على أن لها أصلاً في الجواب: إنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كانت جواباً للقسم نحو (والله أن زيداً منطلق) وامتنعوا من أن يقولوا: «والله زيد منطلق».

ثم إنا إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمر بيناً في الكثير من مواقعها أنه يقصد بها إلى الجواب[2] ويقول: ثم إن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء هو الذي دون في الكتب من أنها للتأكيد وإذا كان قد ثبت ذلك:

فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه البتة، ولا يكون قد عقد في نفسه أن الأمر على غير ما تزعم، فأنت لا تحتاج إلى (أن) وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما تثبت أو إثبات ما تنفي.

ولذلك تراها تزداد حسناً إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظن، وبشيء قد جرت عادة الناس بخلافه كقول أبي نواس:

عليك باليأس من الناس ... إن غنى نفسك في اليأس

فقد ترى حسن موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلا لأن

(١) المرجع السابق ص ٢٠٦.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢١١, ٢١٢.

الغالب على الناس أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس، ولا يدعون الرجاء والطمع ولا يعترف كل أحد، ولا يسلم أن الغنى في اليأس.

فلما كان كذلك كان الموضع موضع فقر إلى التأكيد، فذلك كان من حسنها ما ترى[1].

وأيضاً من لطيف مواقعها أن يدعى على المخاطب ظن لم يظنه، ولكن يراد التهكم به، وأن يقال: إن حالك والذي صنعت يقتضي أن تكون قد ظننت ذلك ومثاله قول الشاعر:

جــاء شقيق عــارضــاً رمحــه   إن بني عمــك فيهم رمــاح

يقول إن مجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عرضاً دليل على إعجاب شديد وعلى اعتقاد منه أنه لا يقوم له أحد، حتى كأن ليس مع أحد منا رمح يدفعه به، وكأنا كلنا عزل[2].

فلما نزل المخاطب منزلة من يظن أو يدعي أن ليس في بني عمه رماح حسن تأكيد الخبر لإزالة هذا الظن.

وإذا كان كذلك وجب إذا قيل إنها جواب سائل أن يشترط فيه ان يكون للسائل ظن في المسؤول عنه على خلاف ما أنت تجيبه به فأما أن يجعل مجرد الجواب أصلاً فيه فلا، لأنه يؤدي ألا يستقيم لنا إذا قال الرجل. كيف زيد؟ أن نقول: صالح، وإذا قال أين هو؟ أن نقول: في الدار. وألا يصح حتى نقول: إنه صالح وأنه في الدار. وذلك ما لا يقوله أحد»[3].

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٢، ٢١٣.

(٢) المرجع السابق ص ٢١٣.

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢١٣.

وأما جعلها اذا جمع بينها وبين اللام نحو «إن عبد الله لقائم» للكلام مع المنكر فجيد: لإنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد، وذلك أنك أحوج ما تكون الى الزيادة في تثبيت خبرك إذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته»[1].

وكما تكون (أن) للإنكار قد كان من السامع كذ لك تكون للإنكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين[2].

وقد تدخل (أن) للدلالة[3] على أن المتكلم قد ظن خلاف ما وقع، وذلك كقولك للشيء هو بمرأى من المخاطب ومسمع. إنه كان من الأمر ما ترى وكان مني الى فلان إحسان ومعروف، ثم إنه جعل جزائي ما رأيت. فتجعلك كأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ الذي توهمت. وعلى ذلك قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونَ﴾[4].

وفي النهاية يقول: «وليس الذي يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية بالشي يدرك بالهوينى، ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها (ما)آ[5].

ويبدأ فيذكر ما يقوله النحاة من أن (انما) بمعنى «ما وإلا»[6]. ويرى: أنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في (إنما) هو المعنى في (ما وإلا) بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد. وفرق بين أن يكون في الشيء

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٣، ٢١٤.
(٢) المرجع السابق ص ٢١٣، ٢١٤.
(٣) المرجع السابق ص ٢١٤.
(٤) سورة الشعراء آية ١١٧.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) المرجع السابق ص ٢١٤، ٢١٥.

معنى الشيء، وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق، يبين لك أنهما لا يكونان سواء: أنه ليس كل كلام يصلح فيه (ما وإلا) يصلح فيه (إنما) فهي لا تصلح في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾[1] ولا في نحو قولنا: ما أحد إلا وهو يقول ذاك إذ لو قلت: إنما من إله الله، وإنما أحد وهو يقول ذاك، قلت ما لا يكون له معنى.

ولا تصلح (ما وإلا) في مثل قولك: إنما هو درهم لا دينار فلو قلت: ما هو إلا درهم لا دينار، لم يكن شيئاً[2].

وموضوع (إنما) على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة.. فمن الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾[3] فهذا تذكير بأمر ثابت معلوم، وذاك أن كل عاقل يعلم أن الإنذار إنما يكون إنذاراً ويكون له تأثير إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه.. أما الكافر الجاهل فالإنذار وترك الإنذار معه واحد[4].

وأما مثال ما ينزل هذه المنزلة فكقوله:

إنما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء

ادعى في كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهروا بها، وأنهم لم يصفوا الا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد[5].

---

(١) سورة آل عمران اية ٦٢.
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢١٥.
(٣) سورة يس آية ١١.
(٤) المرجع السابق ص ٢١٦.
(٥) المرجع نفسه.

وأما الخبر بالنفي والإثبات فيكون لأمر ينكره المخاطب ويشك فيه نحو: ما هو إلا مصيب لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته.

ولذلك لا يصلح أن تقول للرجل ترققه على أخيه وتنبهه للذي يجب عليه من صلة الرحم ومن حسن التحاب. ما هو إلا أخوك. وكذلك لا يصلح في (إنما أنت والد) ما أنت إلا والد [1].

وفرق آخر وهو أن (إنما) تفيد في الكلام الذي بعدها إيجاب الفعل لشيء، ونفيه عن غيره فإذا قلت: إنما جاءني زيد. هل منه أنك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قولك: جاءني زيد لا عمرو: إلا أن لها مزية وهي أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة. وليس كذلك الأمر في جاءني زيد لا عمرو. فإنك تعقلهما في حالين.

ومزية ثانية وهي أنها تجعل الأمر ظاهراً في أن الجائي زيد، ولا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام بلا. فقلت: جاءني زيد لا عمرو[2].

ويستمر في الحديث عن (لا) العاطفة و(إنما) بما يشعر بأنهما يدلان على ما نسميه قصر القلب دون قصر الأفراد.

بخلاف (ما وإلا) فهي صالحة لقصر القلب وقصر الأفراد [3].

ويعرض للآية الكريمة ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[4] ويقول فيها: إن في تقديم اسم الله عز وجل معنى بخلاف ما يكون لو

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٧, ٢١٨.

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢١٩, ٢٢٠.

(٣) انظر دلائل الاعجاز ص ٢٢٠, ٢٢١ وانظر أيضاً المطول لسعد الدين التفتازاني مطبعة أحمد كامل سنة ١٣٣٠ هـ ص ٢١١.

(٤) سورة فاطر آية ٢٨.

أخر، ويوضح السر في ذلك ويخلص منه إلى أن الاختصاص يقع في واحد من الفاعل والمفعول ولا يقع فيهما جميعاً ثم أنه يقع مع (إلا) في الذي تؤخره منهما دون الذي قبلها، وكذلك «إنما» يقع الإختصاص في المؤخر منهما دون المقدم. فإذا قلت: إنما ضرب زيداً عمرو: كان الإختصاص في الضارب وإذا قلت: إنما ضرب زيد عمراً. كان الإختصاص في المضروب[1].

وإذا عمدت الى الفاعل والمفعول فأخرتهما جميعاً إلى ما بعد (إلا) فإن الإختصاص يقع في الذي يلي (إلا) منهما، وحكم المفعولين حكم الفاعل والمفعول. وكذلك الحكم حيث يكون بدل أحد المفعولين جار ومجرور كقول السيد الحميري:

لو خير المنبر فرسانه   ما اختار إلا منكم فارساً

يقول الإختصاص في (منكم) دون (فارساً). ولو قلت ما اختار إلا فارساً منكم صار الإختصاص في «فارساً»[2].

والأمر في المبتدأ والخبر إن كانا بعد (إنما) على العبرة التي ذكرت لك في الفاعل والمفعول إذا أنت قدمت أحدهما على الآخر. يتضح لك ذلك إذا نظرت الى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ وقوله ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾ فإنك ترى الأمر ظاهراً أن الإختصاص في الآية الأولى في المبتدأ الذي هو البلاغ والحساب دون الخبر الذي هو عليك وعلينا. وأنه في الآية الثانية في الخبر الذي هو على الذين دون المبتدأ الذي هو السبيل[3].

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢١ - ٢٢٣.
(٢) المرجع السابق ٢٢٤, ٢٢٥.
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥.

والقصر عنده ضربان: قصر موصوف على صفة وقصر صفة على موصوف[1] ويذكر فرقاً آخر أيضاً بين (إنما) وبين (ما وإلا) وهو: أنه يجوز العطف (بلا) بعد (إنما) فتقول: «إنما هو قائم لا قاعد» وليس ذلك بجائز مع (ما وإلا) إذ ليس من كلام الناس أن يقولوا: (ما زيد إلا قائم لا قاعد) لأنك إذا قلت: «ما زيد إلا قائم» كنت نفيت عنه كل صفة تنافى القيام وصرت كأنك قلت: «ليس هو بقاعد ولا مضطجع ولا متكىء» وهكذا حتى لا تدع صفة يخرج بها من القيام. فإذا قلت من بعد ذلك: «لا قاعد» كنت قد نفيت (بلا) العاطفة شيئاً قد بدأت فنفيته. وهي موضوعة لأن تنفي بها ما بدأت فأوجبته، لا لأن تفيد بها النفي في شيء قد نفيته.

بخلاف قولك (إنما زيد قائم) لأنه كلام كما تراه مثبت ليس فيه نفي وإنما فيه أنك وضعت بذلك على زيد فجعلته القائم وذلك وان أوجب انتفاء القيام عن غيره، فليس يوجبه من أجل أن كان ذلك أعمال نفي في شيء، وإنما أوجبه من حيث كان القيام الذي أخبرت به قياما مخصوصاً إذا كان لزيد لم يكن لغيره، والذي أبيناه أن تنفى (بلا) العاطفة الفعل عن شيء وقد نفيته عنه لفظاً»[2].

ويقول: إن حكم (غير) في جميع ما ذكرنا حكم (إلا) فلا يصح أن تقول: ما جاءني غير زيد لا عمرو كما لم يجز. ما جاءني إلا زيد لا عمرو[3].

ويستمر في الحديث عن (إنما) ويقول: يجب أن يعلم أنه إذا كان الفعل بعدها فعلاً لا يصح إلا من المذكور ولا يكون من غيره، كالتذكر

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦.
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٧.

الذي يعلم أنه لا يكون إلا مَن أولى الألباب لم يحسن العطف (بلا) فيه كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ويصح مع غيره تفسير هذا أنه لا يحسن أن تقول: إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال: كما يحسن أن تقول: إنما يجيء زيد لا عمرو[1].

ويقول: علم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[2] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال انهم من فرط العناء ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل، وأنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولى الألباب... ثم إن العجب في أن هذا التعريض.. لا يحصل من دون (إنما) أنك لو قلت: يتذكر أولـو الألباب. لم يدل على ما دل عليه في الآية، وإن كان الكلام لم يتغير في نفسه، وليس إلا لأنه ليس فيه (إنما) والسبب في ذلك أن هذا التعريض إنما وقع بأن كان من شأن (إنما) أن تضمن الكلام معنى النفي من بعد الإثبات والتصريح بامتناع التذكر ممن لا يعقل، وإذا أسقطت من الكلام فقيل: يتذكر أولو الألباب. كان مجرد وصف لأولى الألباب بأنهم يتذكرون، ولم يكن فيه معنى نفي للتذكر عمن ليس منهم، ومحال أن يقع تعريض لشيء ليس له في الكلام ذكر ولا فيه دليل عليه»[3].

ويتحدث عن المجاز الحكمي أو العقلي. وكان قد سبق أن تحدث عنه في «أسرار البلاغة» وقال إنه مجاز في الإثبات ومأخذه من طريق العقل،

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩.
(٢) سورة الزمر آية ٩.
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٣٠، ٢٣١.

وعاد هنا الى الحديث عنه وعرفه بأن التجوز فيه يكون في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ويكون معناها مقصوراً في نفسه، ومراداً من غير تورية ولا تعريض والمثال فيه قولهم: نهارك صائم، وليلك قائم، ونام ليلي، وتجلى همي، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾(1) ويقول: فأنت ترى مجازاً في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ ولكن في أحكام أجريت عليها، أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك: نهارك صائم وليلك قائم. في نفس صائم وقائم، ولكن في أن أجر بينهما خبرين على النهار والليل. وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة (ربحت) نفسها ولكن في إسنادها الى التجارة فلا ترى شيئاً منها إلا وقد أريد به معناه الذي وضع له على وجهه وحقيقته فلم يرد بصائم غير الصوم، ولا بقائم غير القيام ولا بربحت غير الربح (2).

ويقول عنه: إن من شأنه أن يفخم عليه المعنى، وتحدث فيه النباهة... فليس يشتبه على عاقل أن ليس حال المعنى وموقعه في قوله:

فنام ليلي وتجلى همي

كحاله وموقعه إذا أنت تركت المجاز، وقلت فنمت في ليلي وتجلى همي... ومن الذي يخفى عليه مكان العلو وموضع المزية بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾، وبين أن يقال: فما ربحوا في تجارتهم.

وإن أردت أن تزداد تبيناً فانظر الى بيت الفرزدق:

نحمي إذا اخترط السيوف نساؤنا ضرب تطير له السواعد أرعل(3)

والى رونقه ومائه والى ما عليه من الطلاوة ثم ارجع الى الذي هو الحقيقة

(1) سورة البقرة آية ١٦.

(2) دلائل الاعجاز ص ١٩١, ١٩٢.

(3) اخترط السيف سله من غمده والرعل شدة الطعن.

وقل: نحمي إذا اخترط السيوف نساءنا بضرب تطير له السواعد ارعل ثم أسبر حالك هل ترى مما كنت تراه شيئاً»[1].

ويكشف عن دوره في التعبير الفني قال: «وهذا الضرب من المجاز على حدته كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق، والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان. والإتساع في طرق البيان. وأن يجيء بالكلام مطبوعاً مصنوعاً، وأن يضعه بعيد المرام قريباً من الإفهام. «ولا ينقص من قيمته أنك تجد بعض أمثلته عامياً كقول الرجل: أتى بي الشوق إليك.. وأشباه هذا مما تجده لسعته وشهرته يجري مجرى الحقيقة التي لا يشكل امرها، فليس هو كذلك أبداً بل يدق ويلطف، حتى يمتنع مثله إلا علـى الشاعر المفلق، والكاتب البليغ. وحتى يأتيك بالبدعة لم تعرفها والبادرة تـأنق لها.

وسبيله في هذا سبيل الضرب الأول الذي هو مجاز في نفس اللفظ وذات الـكـلمـة تجد فيه عامياً مثل: رأيت أسداً وخاصياً لا يكمل له كل أحد مثل قوله: وســالت بأعناق المطى الأباطح[2].

ويرى الإمام عبد القاهر أنه ليس بواجب في المجاز الحكمي أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل اليه عدت به الى الحقيقة مثل أنك تقول: (ربحت تجارتهم) ربحوا في تجارتهم: وفي يحمى نساءنا ضرب.. نحمي نساءنا بضرب. فإن ذلـك لا يتأتى في كـل شيء ألا تـرى أنـه لا يمكنـك أن تثبت للفعــل في قـولــك: «أقدمني بلدك حق لي على إنسان». فاعلاً سوى الحق.

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٩٢، ١٩٣.
(٢) المرجع السابق نفسه.

وكذلك لا تستطيع في قوله:

وصعيـرني هـواك وبـي لحيني يـضـرب المـثـل

وقوله:

يـزيـدك وجهـه حسنـا إذا مـا زدتـه نـظرا

أن تزعم أن لصيرني فاعلاً قد نقل عنه الفعل فجعل للهوى كما فعل ذلك في (ربحت تجارتهم. ويحمى نساءنا ضرب).

ولا تستطيع لذلك أن تقدر «ليزيد» في قوله: يزيدك وجهه: فاعلاً غير الوجه فالإعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع اليه الفعل موجوداً في الكلام على حقيقته معنى ذلك أن القدوم في قولك: أقدمني بلدك حق لي على إنسان: موجود على الحقيقة وكذلك الصيرورة في قوله: صيرني هواك: والزيادة في قوله: يزيدك وجهه. موجودتان على الحقيقة، وإذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ كان لا محالة في الحكم[1].

ويقول الشيخ محقق الكتاب: أن الرازي اعترض على هذا وتبعه السكاكي بأن الفعل لا بد أن يكون له فاعل حقيقة، لامتناع صدوره من غير فاعل، فهو إن كان ما أسند اليه الفعل فلا مجاز وإلا فيمكن تقديره، ويرى أن الحق ما قاله الشيخ عبد القاهر إذ المراد بالفاعل هنا فاعل الأفعال اللازمة لا المتعدية، ولو سلم فليس المراد بالفاعل الموجود بل

---

(١) الدلائل ص ١٩٣, ١٩٤.

المراد به من قام به الفعل والله تعالى ليس فاعلاً للفعل بالمعنى المذكور إذ لا يقال: أنه تعالى قام بـه السرور ولا زيادة العلم بالحسن[1].

ويعرض للكناية ويعرفها بقوله: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومىء اليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: (هو طويل النـجـاد) يريدون طويل القامة (وكثير رماد القدر) يعنون كثير القرى.

وفي المرأة (نؤوم الضحى) والمراد أنها مترادفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصلوا اليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود. وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد: وإذا كثر القرى كثر رماد القدر: وإذا كانت مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام الى الضحى[2] والكتابة عنده أبلغ من التصريح[3] إذا وقعت موقعها وقد سبق أن أشرنا الى أنه طبق عليها نظريته في النظم وكذلك على التشبيه والإستعارة أثبت أنها لا تقوم على النقل لاسم مكان إسم، وإنما تقوم على ادعاء معنى اسم لاسم آخر[4]. وقال: إن منها ما لا يتصور فيه النقل ويقصد ما نسميه بالإستعارة بالكتابة[5].

---

(١) هامش الدلائل ص ١٩٤ وانظر أيضاً نهاية الايجاز في دراية الاعجاز لفخر الدين الرازي ص ٥١, ٥٢, ٥٣, مطبعة الأداب والمؤيد سنة ١٣١٧ هـ القاهرة، مفتاح العلوم القسم الثالث ص ١٦٨ للسكاكي المطبعة الميمنية.

(٢) الدلائل ص ٤٤.

(٣) الدلائل ص ٤٧.

(٤, ٥) الدلائل ص ٢٧٠ - ٢٨٢.

وبعد ففي جهود الإمام عبد القاهر الدليل الحي النابض على أثر قضية الإعجاز القرآني في تدوين البلاغة العربية، وبلوغها مرحلة النضج والثراء.

حقاً إن البلاغيين قبله تكلموا عن الألوان البلاغية كما توضحه صفحات هذا البحث كما أن معظم الذين تناولوا قضية الإعجاز جعلوا «النظم» دليل وجه اعجاز القرآن الكريم.

لكن الفرق بينه وبينهم شاسع المدى. فقد جعل من «النظم» نظرية تتفاضل على أساسها مراتب الكلام ويعلو بعضها على بعض، وتضم كل ما يزيد الكلام بهاء وشرفاً.

كما تناول الألوان البلاغية، بالتحليل والتعليل والشرح والتفصيل، والتقنين والتحديد والمقارنة والتمثيل، مستخدماً في ذلك كله ذوقه البلاغي المرهف وعقليته الناضجة المتفتحة، الأمر الذي يحتم علينا أن نضم صوتنا. مقتنعين مع صاحب «الطراز» إذ يعده أول من أسس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه وأظهر فوائده، ورتب أفانينه[1].

ورأيناه في كتابيه سالفي الذكر يعرض لبعض آي القرآن الكريم موضحاً فيها جمال القرآن الكريم، وسر تفوقه على كلام البشر.

ولكنه لم يتوسع في ذلك: ولعل الذي شغله الحاحه الشديد على تثبيت نظريته، لتكون المقياس الصحيح الذي نقيس به بلاغة القرآن الكريم، والبيان العربي بوجه عام.

---

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز للعلوي ص ٤ جـ ١ مطبعة المقتطف سنة ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٤م.

وتطلعت نفوس المؤمنين الى من يخلفه ويقوم ببيان جمال القرآن على أساس نظريته ويكمل البناء الذي أرسى دعائمه.

وما زالت تنظر، وتنتظر حتى قيض الله لهذا الأمل رجلاً صحت نيته وصفت قريحته وذلك هو الإمام الزمخشري الذي سنحدثك عنه بعد قليل.

ب - «الزمخشري»

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر، الخوارزمي، الزمخشري[١]، كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء، وجودة القريحة، متفنناً في كل علم معتزلياً قوياً في مذهبه مجاهراً به حنفياً[٢].

ولد سنة ٤٦٧ للهجرة بزمخشر وهي قرية كبيرة من قرى خوارزم. وتوفي سنة ٥٣٨[٣] هجرية يقول عنه ابن خلكان: إنه «الامام الكبير في التفسير والحديث والنحو، واللغة والبيان كان إمام عصره غير مدافع. وصنف التصانيف البديعة: منها «الكشاف» في تفسير القرآن العزيز، لم يصنف قبله مثله[٤].

وفي هذا الكتاب يكشف عن رأيه في إعجاز القرآن، إذ يرى أنه معجز[٥] من جهتين: من جهة إعجاز نظمه، ومن جهة ما فيه من الأخبار بالغيب. جاء ذلك وهو بصدد تفسيره للآية الكريمة ﴿بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[٦]. ويقول أيضاً في تفسيره لقوله تعالى:

---

(١) ابن خلكان ص ٢٥٤ جـ ٤.

(٢) بغية الوعاة للسيوطي جـ ٢ ص ٢٧٩.

(٣) أنباه الرواة للقفطي جـ ٣ ص ٢٦٥ وما بعدها وابن خلكان ص ٢٥٩/٢٦٠ جـ ٤.

(٤) ابن خلكان ص ٢٥٤ جـ ٤.

(٥) الكشاف جـ ٢ ص ٢٧٣ الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣.

(٦) سورة يونس آية ٣٩.

﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [1] أي أنزل متلبساً بما لا يعلمه إلا الله من نظم معجز للخلق، وأخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه» [2].

كما ذكر كل منهما على حدة في مواطن كثيرة من كتابه سالف الذكر [3].

ونوه بجهة اعجازه من ناحية نظمه وجعلها الأساس، إذ يقول بصدد تفسيره للآية الكريمة ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ، فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ، فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ﴾ [4] الضمائر كلها راجعة الى موسى، ورجوع بعضها اليه، وبعضها الى التابوت فيه هجنة، لما يؤدي اليه من تنافر النظم. الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر [5] ».

والجدير بالذكر أن الإمام الزمخشري لم يكتب كتابة مستقلة خاصة بالبلاغة أو ببيان إعجاز القرآن الكريم، بل أخذ يكشف عن الأسرار والنكت والدقائق البلاغية التي يتضمنها نظمه المعجز وذلك أثناء تفسيره للقرآن الكريم، ومعنى ذلك - كما نرى - أنه ابتدأ من حيث انتهى السابقون، ولعله رأى السابقين قد أطالوا الكلام في إثبات إعجاز القرآن وبيان وجوه إعجازه، وانتهى الأمر الى الإمام عبد القاهر الذي وفى المقام حقه وقلبه على وجوهه وخلص من ذلك الى أنه معجز وأن إعجازه في نظمه. ووضع نظريته لتكون المقياس الذي تقاس به بلاغة القرآن الكريم ولكنهم في الناحية التطبيقية لم يأتوا بما فيه الكفاية، فالجاحظ لم يعرض إلا لبعض آي

---

(١) سورة هود آية ١٤.
(٢) الكشاف ص ٣٠٠ جـ ٢.
(٣) انظر مثلاً الكشاف ص ٧٤ جـ ١، ص ٧٧ جـ ٢.
(٤) سورة طه آية ٣٩.
(٥) الكشاف ص ٣٠١ جـ ٢ طبع الحلبي ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م.

القرآن الكريم على حسب النص الذي ورد عنه في كتابه «الحيوان» والذي أثبتناه فيما مضى من البحث[1].

وجاء ابن المعتز وساق أمثلة من القرآن الكريم لألوان البديع التي ذكرها لا على أن يوضح سر جمالها ولكن ليثبت أن البديع موجود فيها.

وكان الرماني وطبق أقسام البلاغة العشرة على بعض آي القرآن الكريم، وكذلك الخطابي لم يتعرض الا لبعض الآي التي خاض فيها الملحدون.

وجاءِ الباقلاني ولم يتعرض إلا لسورتين وبعض الآي، وأما القاضي عبد الجبار فقد تعرض لسور القرآن في كتابيه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و«متشابه القرآن» ولكننا تعقبناه فوجدناه يتعرض في الغالب للآي التي يخالف ظاهرها مذهب الإعتزال.

وأما أبو هلال فقد استشهد ببعض الآي: أحياناً على طريقة الرماني وفي الغالب على طريقة ابن المعتز وكذلك فعل ابن رشيق. وأما الشريف الرضي فقد رأيناه يبحث عن المجاز فقط في السور التي يوجد فيها ورأينا الإمام عبد القاهر؛ وقد شغلته نظريته فلم يتعرض إلا لآيات قليلة.

فرأى الإمام الزمخشري بثاقب فكره أن أسرار النظم القرآني والنكت البلاغية التي يشتملها، لا يبرزها إلا علم النظم، وإلا بقيت محتجبة في أكمامها[2] «ومن أجل ذلك ألَّف كتابه وسماه» «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». وطبق نظرية الإمام عبد القاهر تطبيقاً عملياً على جميع سور القرآن الكريم، يدلك على ذلك ما

---

(١) انظر ص ١٥٧ من هذا البحث.

(٢) انظر الكشاف ص ١٠٤ جـ ٤.

سنعرضه لك من أمثلة فيها بعد، وأيضـاً قد ذكر الإمام عبد القاهر وأعجب به أسمعه يقول: وقد ملح الإمام عبد القاهر في قوله لبعض من يأخذ عنه:

ما شئت من زهزهة والفتى بمصقلاً باد يسقى الـزروع[1]

غير أنه في مقدمة كتابه قد عبر عن «علم النظم» بعلمي المعاني والبيان يقول: «إن أملاء العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح، من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوي والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه: لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع نطاقهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله[2].

ولا يفهم من هذا أنه يفصل بين علوم البلاغة أو أنه أول من ابتدع تقسيم علوم البلاغة الى معان وبيان وبديع، لأننا وجدناه لم يلتزم بهذا الفصل في تفسيره وبيانه للأوجه البلاغية في كثير من آيات القرآن، بل كان

---

(١) الكشاف ص ٣١١ جـ ٤ وبمصقلاباد: ويروي بالذال المعجمة: محلة بجرجان.

(٢) الكشاف صـك، جـ ١ من المقدمة.

أحياناً يذكر ألواناً هي من صميم البيان ثم يعقِّب عليها بقوله: «وهذا من الصنعة البديعية[1]» مما يدل على أن حدود كل علم من علوم البلاغة لم تتضح في ذهنه الوضوح الكافي حتى يلتزمها في التطبيق، ولا يعد الأمر أن يكون مجرد تسمية جرت على لسانه، وهذا لا يكفي للحكم بأسناد ابتداع التقسيم الى مؤلف أو عالم معين ما لم ينعكس ذلك على أسلوب تناوله لمسائل كل علم، وإنما الذي ابتدع التقسيم فكراً وتطبيقاً هو السكاكي في كتابه «مفتاح العلوم»[2] كما سيجيء.

ثم مضى يطبق نظرية النظم على آي الذكر الحكيم من أول القرآن الى آخره. موضحاً أسرار النظم القرآني، ولطائفه الدقيقة ولن يتسع المجال لعرض جميع تطبيقاته. لذلك سنكتفي بعرض نماذج منها تحقق غرضنا المروم، ونحيلك الى كتابه «الكشاف» فهو مشهور متداول.

يقول الإمام الزمخشري في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ. ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدَىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[3]:

إن (الم) جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة، بنفسها. (وذلك الكتاب) جملة ثانية. و(لا ريب فيه) ثالثة. و(هدى للمتقين) رابعة.

وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة، من غير حرف نسق (عطف)، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً

---

(١) الكشاف ص ٥٣ جـ ١.

(٢) من محاضرة القاها فضيلة أستاذنا الدكتور أحمد موسى على طلبة الدراسات العليا في الفصل الدراسي سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

(٣) سورة البقرة آية ١, ٢.

بعضها بعنق بعض، فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها، وهلم جرا الى الثالثة والرابعة.

بيان ذلك: أنه نبه ـ أولاً ـ على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال. فكان تقريراً لجهة التحدي، وشداً من أعضاده. ثم نفى عنه ان يتشبث به طوف من الريب، فكان شهادة وتسجيلا بكماله، لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة. . ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله، وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ثم لم تخل كل واحدة من الأربع ـ بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق، ونظمت هذا النظم السري ـ من نكته ذات جزالة:

ففي الأولى الحذف والرمز الى الغرض بألطف وجه وأرشقه. وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة. وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف. وفي الرابعة الحذف. ووضع المصدر الذي هو «هدى» موضع الوصف الذي هو «هاد» وإيراده منكراً. والإيجاز في ذكر المتقين»[1] .

ثم يسوق الآيات التي تلي الآيات السابقة مباشرة وهي: ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، وَالَّذِين يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُولئِكَ عَلَى هُدَىً مِنْ رَبِّهِم وَأُوْلَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾ [2] ويقول : (الذين يؤمنون بالغيب) إما موصول بالمتقين على أنه صفة. . وإما مرفوع على الإبتداء مخبر عنه بـ(أولئك على هدى). . ويقول: فإن قلت: ما هذه الصفة،

(١) الكشاف ص ٢٩ جـ ١.
(٢) سورة البقرة آية ٣، ٤، ٥.

أواردة بياناً وكشفاً للمتقين؟ أم مسرودة مع المتقين تفيد غير فائدتها؟ أم جاءت على سبيل المدح والثناء كصفات الله الجارية عليه تمجيداً؟ قلت: يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف لاشتمالها على ما أسست عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيئات. أما بالفعل فقد انطوى تحت ذكر الإيمان الذي هو أساس الحسنات ومنصبها، وذكر الصلاة والصدقة لأن هاتين إمَّا العبادات البدنية والمالية، وهما العيار على غيرها. . . فلما كانتا بهذه المثابة كان من شأنهما استجرار سائر العبادات واستتباعها. ومن ثم اختصر الكلام اختصاراً بأن استغنى عن عد الطاعات بذكر ما هو كالعنوان لها[1].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ﴾: وإسناد الرزق الى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستأهل أن يضاف الى الله تبارك وتعالى، ويسمى رزقاً منه، وأدخل (من) التبعيضية: صيانة لهم وكفاً عن الإسراف والتبذير المنهى عنه وقدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كأنه قال: ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به[2].

ويقول في (أولئك على هدى): الجملة في محل الرفع إن كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ، وإلا فلا محل لها.

ونظم الكلام على الوجهين: أنك إذا نويت الإبتداء بالذين يؤمنون بالغيب، فقد ذهبت به مذهب الإستئناف. وذلك أنه لما قيل: (هدى للمتقين) واختص المتقون بالكتاب لهم هدى، اتجه لسائل أن يسأل فيقول: ما بال المتقين مخصوصين بذلك؟ فوقع قوله: (الذين يؤمنون بالغيب) الى

---

(١) الكشاف ص ٢٩, ٣٠ جـ ١.

(٢) الكشاف ص ٣١, ٣٢ جـ ١.

ساقته كأنه جواب لهذا السؤال المقدر وجيء بصفة المتقين المنطوية تحتها خصائصهم التي استوجبوا بها من الله أن يلطف بهم، ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليسوا على صفتهم، أي الذين هؤلاء عقائدهم وأعمالهم أحقاء بأن يهديهم الله ويعطيهم الفلاح. ونظيره قولك: أحب رسول الله ﷺ الأنصار الذين قارعوا دونه وكشفوا الكرب عن وجهه، أولئك أهل للمحبة.

وإن جعلته تابعاً للمتقين، وقع الإستئناف على أولئك، كأنه قيل: ما للمستقلين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى. فأجيب بأن أولئك الموصوفين، غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً، وبالفلاح آجلاً.

واعلم أن هذا النوع من الإستئناف يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث، كقولك: قد أحسنت الى زيد، زيد حقيق بالإحسان.

وتارة بإعادة صفته، كقولك: أحسنت الى زيد صديقك القديم أهل لذلك منك، فيكون الإستئناف بإعادة الصفة أحسن وأبلغ، لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه[1].

ومعنى الإستعلاء في قوله (على هدى) مثل لتمكنهم من الهدى. واستقرارهم عليه وتمسكهم به، شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه، ونحوه، هو على الحق وعلى الباطل، وقد صرحوا بذلك في قولهم: امتطى الجهل، واقتعد غارب الهوى»

(١) الكشاف ص ٣٤ جـ ١.

ونكر (هدى) ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه، ولا يقادر قدره، كأنه قيل: على أي هدى[1].

وفي تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى، فهي ثابتة لهم بالفلاح، فجعلت كل واحدة من الأثرتين في تمييزهم بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حيالها.

فإن قلت: لم جاء مع العطف؟ وما الفرق بينه وبين قوله: (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلت: قد اختلف الخبران ها هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فإنهما متفقان، لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل.

و(هم) فصل: وفائدته: الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد وايجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره.

ومعنى التعريف في (المفلحون): الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين عنهم بلغك أنهم يفلحون في الآخرة، كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب، أي هو الذي أخبرت بتوبته، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم، وتصوروا بصورتهم الحقيقية. هم لا يعدون تلك الحقيقة. كما تقول لصاحبك: هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام؟ أن زيداً هو هو[2].

(١) الكشاف ص ٣٥ جـ ١.

(٢) الكشاف ص ٣٥, ٣٦ جـ ١.

ثم يقول: «فانظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى، وهي ذكر اسم الإشارة، وتكريره، وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين أولئك، ليبصرك مراتبهم، ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا، ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تسبق به كلمته»[1].

فواضح من هذا النموذج أن الإمام الزمخشري يستخدم ظاهرة الفصل والوصل والتعريف والتنكير والتقديم والإيجاز والإستعارة في الحرف، والتكرار، والقصر، والحذف والذكر وضمير الفصل في بيان جمال النظم القرآني وأسرار اعجازه.

وهناك نموذج آخر. يقول في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2] متسائلاً: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ ويجيب: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما: الإستعارة والتمثيل.

فأما الإستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها، ولا يخلص الى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء اليه، وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة، ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطى عليها وحجبت، وحيل بينها وبين الإدراك.

(١) الكشاف ص ٣٦ جـ ١.
(٢) سورة البقرة آية ٧.

وأما التمثيل فأن تمثل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الإستنفاع بها بالختم والتغطية»[1].

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوْا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا، وإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ، قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ. اللهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[2]: فإن قلت: كيف ابتدأ قوله: (الله يستهزىء بهم) ولم يعطف على الكلام قبله. قلت: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أن الله عز وجل هو الذي يستهزىء بهم الإستهزاء الأبلغ. الذي ليس استهزاؤهم اليه باستهزاء، ولا يؤبه له في مقابلته، لما ينزل بهم من النكال، ويحل بهم من الهوان والذل. وفيه أن الله هو الذي يتولى الإستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين ان يعارضوهم باستهزاء مثله. فإن قلت: فهلا قيل الله مستهزىء بهم ليكون طبقاً لقوله (إنما نحن مستهزئون) قلت: لأن (يستهزىء) يفيد حدوث الإستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت[3].

ويقول في قوله تعالى ﴿أُوْلَئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَالَةَ﴾ ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى. اختيارها عليه واستبدالها به، على سبيل الإستعارة، لأن الإشتراء فيه اعطاء بدل وآخذ آخر. . (والضلالة) الجور عن القصد وفقد الإهتداء. . فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين «ويتساءل كيف أسند الخسران الى التجارة وهو لأصحابها؟ ويجيب: هو من الإسناد المجازي،

---

(١) الكشاف ص ٣٧, ٣٨ جـ ١.

(٢) سورة البقرة آية ١٤, ١٥.

(٣) الكشاف ص ٥١ جـ ١.

وهو أن يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له. كما تلبست التجارة بالمشترين.

فان قلت: هل يصح: ربح عبدك، وخسرت جاريتك، على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلت الحال. وكذلك الشرط في صحة رأيت أسداً، وأنت تريد المقدام، إن لم تقم حال دالة لم يصح. فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الإستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن تم مبايعة على الحقيقة. قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم نر كلاماً أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقاً وهو المجاز المرشح. وذلك نحو قول العرب في البليد: كأن أُذُنَيْ قلبه خطلا، وأن جعلوه كالحمار، ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة، فادعوا لقلبه أذنين، وادعوا لهما الخطل، ليمثلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة»[1].

ثم يمضي في كتابه على هذه الشاكلة.

هذا... وبانتهاء الحديث عن الإمام الزمخشري نطوي صفحة مشرقة لقضية الإعجاز القرآني إذ دفعت المسلمين دفعاً الى وضع المقياس الذي يكشف عن علل الجمال في القرآن الكريم والأدب العربي بوجه عام.

ولا ندعي أنهم قد استطاعوا أن يحيطوا بوجه الإعجاز البلاغي ويقفوا على دقائقه وأسراره، فذلك مما لا يسبر غوره. فلقد وقف الإمام الزمخشري مبهوراً أمام الآيات: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ. مَنْ جَاءَ

---

(١) الكشاف ص ٥٢, ٥٣ جـ ١.

بِالْحَسَنهِ فلهُ خَيْرٌ مِّنْهَاوَهُمْ مِّنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ. وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ في النَّارِ هَل تُجْزَوْنَ إلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] وقال: فانظر الى بلاغة هذا الكلام وحسن نظمه وترتيبه ومكانة أضماده، ورصافة تفسيره، وأخذ بعضه بحجز بعض كأنما أفرغ إفراغاً واحداً ولا مبرماً. أعجز القوى وأخرس الشقائق[2].

ولكن يكفيهم فخراً أنهم وضعوا المقياس ورسموا المنهج، وشرعوا في تطبيقها على النموذج الأعلى للبلاغة العربية، وهو اتجاه عظيم، أعطى للمقاييس البلاغية حيويتها وقيمتها، فلقد رأينا أول نفحاته على يد الرماني ثم على يد الباقلاني وأخيراً على يدي الامامين عبد القاهر والزمخشري.

ولو قدر لهذا الإتجاه أن يسير مع الأيام لكان لنا في البلاغة العربية شيء يؤثر. ولكن الحال تغيرت بعد الإمام الزمخشري الى غير ما كنا ننتظر.

وهذا ما سنحدثك عنه في الباب الثالث إن شاء الله.

---

(١) سورة النمل الآيات: ٨٨, ٨٩, ٩٠.

(٢) الكشاف جـ ٢ ص ٤٦٣ ط الحلبي ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨م.

الباب الثالث

قضية الإعجاز القرآني والبلاغة العربية
بعد الإمامين عبد القاهر والزمخشري

الفصل الأول:
تعقيد البلاغة وجمودها

الفصل الثاني:
محاولة التجديد وكيف تدرس
البلاغة العربية؟



الفصل الاول

تعقيد البلاغة وجمودها

رأينا فيما سبق أن قضية الاعجاز القرآني دفعت العلماء إلى الخوض في مسائل البلاغة العربية، لبيان أسرار النظم القرآني، والكشف عن جمال نظم الكلام بوجه عام.

حتى انتهى الأمر إلى الامام عبد القاهر الجرجاني، والامام الزمخشري فنالت الدراسات البلاغية على يديهما تقدماً وازدهاراً.

وجاء العلماء من بعدهما، ولم يحاولوا أن يضيفوا إلى عملهما شيئاً يذكر، ولا أن يدرسوه كما هو، بل عمدوا ـ في باديء الأمر ـ إلى تلخيص بلاغة الامام عبد القاهر وأحياناً يضيفون إليها شيئاً من بلاغة الامام الزمخشري، ثم انتهت بهم الحال إلى تلخيص القسم الثالث من كتاب «المفتاح» للسكاكي.

واهتموا في تلخيصهم بتحرير القواعد، وضبطها، وتقسيمها وتفريعها، ووضع الحدود لها. وأضافوا إليها تعقيدات مما قرأوه من الفلسفة والمنطق، وأصول الفقه.

ولكي يتم لهم هذا التلخيص فصلوا هذه القواعد عن آي الذكر الحكيم، وعن الشواهد الأدبية الرائعة، وقد يذكرون لها شواهد يستمدونها

من الامامين عبد القاهر والزمخشري، ولكن - في الغالب - بدون أن يثبتوا لها شرحهما وتحليلهما.

ولما كانت التلخيصات البلاغية التي صنعوها يشوبها في الغالب - الغموض كثرت عليها الشروح والحواشي والتقريرات، حتى أصبحت بلاغتهم في خدمة كتب البلاغة لا في خدمة البلاغة، وبهذا العمل أصبحت القواعد البلاغية جافة لا تربي ذوقاً ولا ترهف حساً.

وكان مما هيأ لهذا الاتجاه سريان الجمود الذي أصاب الأدب في هذا العصر - والعقول معا - إلى البلاغة العربية، فأصبح هم الدارسين حفظ القواعد البلاغية - واستيعابها، ولوكها على ألسنتهم فحسب.

وكأن قضية الاعجاز لم يعد لها أثر في توجيههم، وكأن العلماء يذكرونها في كتبهم تقليداً للسابقين فحسب.

تلخيص بلاغة الامام عبد القاهر والزمخشري.

لعل أول من قام بهذا التلخيص «الامام فخر الدين الرازي في كتابه:

١ ـ نهاية الايجاز في دراية الاعجاز.

والامام الرازي هو: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الرازي الخطيب الشافعي، ولد سنة ٥٤٤ للهجرة بالري، وتوفي بمدينة هراة سنة ٦٠٦ هجرية[1] يقول عنه ابن خلكان: انه: «فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، علم الأوائل، له

---

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٣٨١, ٣٨٤ جـ ٣ تحقيق محي الدين الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧/١٩٤٨م «مطبعة السعادة نشر مكتبة النهضة».

التصانيف المفيدة في فنون عديدة[1] والذي يهمنا منها كتابه: «نهاية الايجاز في دراية الاعجاز الذي استهله بالثناء على العلم ولا سيما علم البيان، ثم نوّه بالامام عبد القاهر وذكر كتابيه: «أسرار البلاغة» و«دلائل الاعجاز» وأشاد بعمله وبراعته في استنباط أصول علم البيان وقوانينه وأدلته وبراهينه، ولكنه يرى أن الامام عبد القاهر أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب. ويذكر أنه لما وفقه الله لمطالعة كتابي الامام عبد القاهر - التقط منهما معاقد فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعى الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبط أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمع متفرقات الكلم في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل[2] وأودع كل هذا في كتابه سالف الذكر.

فالكتاب إذن اختصار لما كتبه الامام عبد القاهر، في صورة تنضبط فيها القواعد البلاغية، وتنحصر فروعها وأقسامها حصراً دقيقاً.

وقد رتبه على مقدمة وجملتين أما المقدمة فمشتملة على فصلين:

تحدث في الفصل الأول منها على ثبوت اعجاز القرآن الكريم ودلل على ذلك بأن العرب تحدوا إلى معارضته، ولم يأتوا بها ولولا عجزهم عنها لكان محالاً أن يتركوها ويتعرضوا لشبا الأسنة، ويقتحموا موارد الموت[3].

ثم تحدث فيه أيضاً عن وجه إعجازه، فعرض أربعة مذاهب أبطلها جميعاً، وهي مذهب الصرفة، ومذهب من يقول بمخالفة أسلوبه لأساليب

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٣٨١ جـ ٣.

(٢) أنظر نهاية الايجاز في دراية الإعجاز ص ٥ طبع مطبعة الآداب والمؤيد بمصر القاهرة سنة ١٣١٧ هـ.

(٣) المرجع السابق ص ٥.

الشعر والخطب والرسائل لا سيما في مقاطع الآيات مثل يعلمون ويؤمنون، ومذهب من يقول ان وجه اعجازه في أنه ليس فيه اختلاف وتناقض. ومذهب من قصر وجه إعجازه على اشتماله على الغيوب ثم قال: «ولما بطلت هذه المذاهب ولا بد من أمر معقول حتى يصح التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبق وجه معقول في الاعجاز سوى الفصاحة علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزاً هو الفصاحة[1] ثم ينتقل إلى الفصل الثاني من المقدمة ويتحدث فيه عن شرف علم الفصاحة، والفصاحة عنده، أما ان تكون عائدة إلى مفردات الكلام أو إلى جملته لذلك رتب الكتاب على جملتين: جملة خاصة بالمفردات، وجملة خاصة بالنظم أو التأليف[2] ثم بدأ الحديث عن الجملة الأولى التي خصصها للمفردات فرتبها على مقدمة وقسمين ـ أما المقدمة فمشتملة على فصلين: تحدث في الفصل الأول منها عن أقسام دلالة اللفظ على المعنى وهي عنده إما وضعية، كدلالة الحجر والجدار على مسماهما، وأما عقلية، وهي قسمان لأنها إما أن تكون من باب دلالة الكل على الجزء مثل دلالة البيت على السقف الذي هو جزء مفهوم البيت، واما ان تكون من باب دلالة الشيء على معنى لازم له كدلالة لفظ السقف على الحائط.

ويرى أن الدلالتين الأوليين وهما: الدلالة الوضعية، ودلالة الكل على الجزء غير معتبرتين في علم الفصاحة:

ويقول: ان الشيخ الامام عبر عما قلنا بأن قال: هاهنا عبارة مختصرة وهي أن نقول المعنى ومعنى المعنى، فنعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ

---

(١) المرجع السابق ص ٥, ٦, ٧.
(٢) المرجع السابق ص ٧, ٨.

وهو الذي يفهم منه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن يفهم من اللفظ معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر[1].

ثم ينتقل إلى الفصل الثاني[2] من فصلي المقدمة فيتحدث فيه عن حقيقة البلاغة والفصاحة ثم يمضي فيه فيقول ان المقصود من الكلام افادة المعاني، وهذه الافادة على وجهين افادة لفظية، وافادة معنوية.

فأما الافادة اللفظية فيستحيل تطرق الكمال والنقصان اليها.

وأما الإفادة المعنوية فلأجل أن حاصلها عائد إلى إنتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم ثم اللوازم كثيرة وهي تارة تكون قريبة وتارة تكون بعيدة لا جرم صح تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصح في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في افادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أنقص وأضعف.

ويمضي فيجعل للكلام طرفين: أعلى وأسفل وبينهما مراتب مختلفة، ويخرج الأسفل من البلاغة، وأما سائر المراتب فان كل واحدة منها إذا اعتبرت بالنسبة إلى ما تحتها تكون بلاغة وفصاحة. وأما الطرف الأعلى وما يقرب منه فهو المعجز.

ثم يأخذ في بيان الجملة التي خصصها للمفردات ويقول إن المقصود منها بيان الألفاظ المفردة في دلالتها الوضعية ودلالتها المعنوية لذلك رتبها على قسمين: القسم الأول خاص بالدلالة الوضعية للألفاظ، والقسم الثاني خصصه للدلالة المعنوية.

ويقول إن المقصود من الأبحاث المتعلقة بالقسم الأول الخاص بالدلالة

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص٨، ٩.
(٢) المرجع السابق ص ٩، ١٠، ١١.

اللفظية ينحصر في أمرين أحدهما استقصاء القول في أن الفصاحة والبلاغة لا يجور عودهما إلى الدلالة اللفظية، والآخر في بيان أن الفصاحة وان كانت غير عائدة إلى الدلالة اللفظية لكن الأمور العائدة إلى جوهر اللفظ، وإلى دلالته الوضعية ما يفيد الكلام كمالاً وزينة وجمالاً ثم تعديد تلك الأمور وتفصيلها وتحصيلها لذلك عقد للقسم الأول بابين، وقسم الباب الأول إلى خمسة فصول، خص الفصل الأول منها باقامة الحجة على أن الفصاحة لا يجوز عودها إلى الدلالات الوضعية للألفاظ، وهو في هذا الفصل يستمد مما كتبه الامام عبد القاهر في «دلائل الاعجاز» من أن فصاحة الكلام لا ترجع إلى اللفظ وإنما ترجع إلى المعنى[1].

أما الفصل[2] الثاني فخصه بالدلالة الالتزامية موضحاً أن الأوصاف التي يطلقونها على البلاغة لا تليق بالدلالة الوضعية وإنما تليق بالدلالة المعنوية أو الإلتزامية.

وأما الفصل الثالث والرابع والخامس[3] فيقصرها لدحض الشبهات التي يدلي بها أنصار اللفظ، وهو في هذه الفصول يستمد من الامام عبد القاهر مؤكداً أن دلالة الكناية والمجاز والاستعارة دلالة عقلية معنوية[4].

ثم يأخذ في الحديث عن الباب الثاني[5] من بابي القسم الأول الخاص بالدلالة اللفظية، وقد خصصه لبيان المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ وما يتبعها.

---

(١) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ١٢, ١٤.
(٢) انظر المرجع السابق ص ١٤ - ١٥.
(٣) المرجع السابق ص ١٥ - ٢١.
(٤) المرجع السابق ص ١٨.
(٥) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٢١, ٣٦.

وقد قسمه إلى مقدمة وثلاثة أركان:

أما المقدمة [1] ففي حصر أقسام تلك المحاسن، ويقول ان مزية الكلام في الحسن، والجمال تارة تكون بسبب الكتابة [2] وتارة تكون بسبب اللفظ من حيث هو هو، وتارة بسبب اللفظ من حيث الدلالة الوضعية الأصلية، وتارة بسبب اللفظ من حيث له الدلالة المعنوية الفرعية، ويقول: ان غرضه في هذا الباب أن يتكلم عن المزايا الثلاث الأولى، لأنها هي التي تتصل بالدلالة اللفظية التي يتحدث عنها في القسم الأول من الجملة الأولى في الكتاب.

وقد خص الركن [3] الأول بالحديث عن المزايا التي تنشأ بسبب الكتابة وقد جعل ذلك لأمور عائدة إلى مفردات الحروف أو إلى مفردات الكلمة.

أما المزايا التي تكون لأمور عائدة إلى مفردات الحروف فهي على قسمين: إما أن يعتبر حال الحرف في نفسه أو يعتبر حاله مع غيره.

فالأول على وجهين: أحدهما كون الحروف خالية عن النقط والثاني: أن تكون الحروف كلها منقوطة.

وأما الثاني وهو أن يعتبر حال الحرف مع غيره فعلى ثلاثة وجوه: الأول عدم اتصال الحروف بعضها ببعض، والثاني أن تكون الحروف كلها متصلة، والثالث أن يكون أحد الحروف منقوطاً والآخر غير منقوط.

وأما المزايا التي تكون لأمور عائدة إلى الكلمة فمنها الخيفاء: وهي

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٢١ - ٢٢.
(٢) في نهاية الايجاز: الكناية وهو تصحيف واضح وانظر في ذلك الطراز للعلوي ص ١٢٣ - ١٢٥ جـ.
(٣) المرجع السابق ص ٢١ - ٣٦.

الكلام الذي جملة حروف إحدى كلمتيه منقوطة وجملة حروف الكلمة الأخرى غير منقوطة.

ومنها تجنيس الخط كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1] ومنها المصحف وهو أما مضطرب أو منتظم وهو في كل ذلك يأتي بأمثلة من قول الحريري ومعاصريه. وينتقل إلى الركن[2] الثاني وقد خصصه للمزايا التي تكون بسبب أمور عائدة إلى اللفظ من حيث هو لفظ، وظهر له أن الكلام في هذا الركن يتعلق بأربعة أطراف:

الطرف الأول: فيما يتعلق بآحاد الحروف وعقد له فصلين، تحدث في الفصل الأول منه عن مخارج الحروف ذكر ما نقله الرماني عن النحاة كما نقل عن الخليل ما قاله عن الذلاقة في المنطق وخص الفصل الثاني بالحديث عن المحاسن التي تحصل في الكلام بسبب آحاد الحروف وذكر منها الحذف وهو أن تحترز عن حرف أو حرفين في الكلام إظهاراً للمهارة وضرب مثلاً بواصل ابن عطاء وتحرزه عن الراء للثغته.

ومنها الاعنات وهو التزام حرف قبل حرف الروي أو الروف من غير أن يكون ذلك واجب في رعاية السجع.

وأما الطرف الثاني فهو: في تركيب الحروف واشترط أن يكون التركيب معتدل المزاج فان من التركيبات ما يكون متنافراً جداً ومنها ما يقل عن ذلك وهو في ذلك ينقل عن الجاحظ والرماني والامام عبد القاهر.

والطرف الثالث في اعتدال الكلمة وجريانها على اللسان.

وأما الطرف الرابع فهو فيما يتعلق بالكلمات المتركبة ونراه يقسمه إلى

(١) سورة الكهف آية ١٠٤.
(٢) المرجع السابق ص ٢٣.

قسمين: إما أن بكفي في تحققه اعتبار حال كلمتين فقط أو يحتاج فيه إلى أزيد من ذلك وعقد للقسم الأول أربعة فصول، تحدث في الفصل الأول عن التجنيس وفي الثاني عن الاشتقاق وفي الثالث عن رد العجز على الصدر وفي الرابع عن القلب بما لا يزيد عن السابقين، وأما القسم الثاني وهو ما يحتاج فيه إلى أزيد من كلمتين جعل له ثلاثة فصول نتحدث في الفصل الأول عن السجع وفي الفصل الثاني عن تضمين المزدوج وفي الثالث عن الترصيع وهو في حديثه عن هذه المحسنات قد أتى على جميع أقسامها بحيث لم يدع للخطيب القزويني إلا بعض الترتيب.

ويصل إلى الركن الثالث وفيه يتحدث عن الكلمة ويشترط فيها أن تكون عربية أصلية وأن تجري على مقاييس اللغة والنحو وأن تخلو من الغرابة.

ويأخذ في الحديث عن القسم الثاني[1] في الجملة الأولى من الكتاب الذي خصصه لبيان أحكام الدلالات المعنوية، وقد رتب مباحث هذا القسم في خمس قواعد.

تحدث في القاعدة الأولى[2] عن أحكام الخبر لأنه الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتظهر فيه الدقائق العجيبة والأسرار العربية من علم المعاني والبيان وقد عقد لها ستة عشر فصلاً ذكر في الفصل الأول أنه ليس الغرض الأصلي من وضع الألفاظ المفردة افادتها لمسمياتها وفي الفصل الثاني ذكر حد الخبر قال: انه القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو الإثبات وفي الفصل الثالث ذكر أن دلالة للخبر على أعيان الموجودات

(١) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٣٦.
(٢) المرجع السابق ص ٣٦ ـ ٤٦.

وخص الفصل الرابع ببيان أن الأخبار حكم متقيد بقيدين، والفصل الخامس في معنى إسناد الفعل إلى الفاعل والفصل السادس تحدث فيه عن الأفعال المتعدية وفي الفصل السابع في أن الاثبات انما يتقيد بالمفعول الحقيقي لا بالمفعول به، والفصل الثامن في أن الفعل المتعدي إلى جميع مفعولاته خبر واحد وكذلك المبتدأ والخبر الذي خصص لهما الفصل التاسع أما الفصل العاشر فتحدث فيه عن الفرق بين الجملة الاسمية والفعلية في المعنى وفي الفصل الحادي عشر يتحدث عن حقيقة المبتدأ والخبر ويقف امام هذه التعبيرات الثلاثة «زيد منطلق» و « زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» ليفرق بينهم فيفتح الفصل الثاني عشر للكلام على لام التعريف ملاحظاً أن «أل» إما ان تكون للعهد أو العموم أو للحقيقة ويفتح الفصل الثالث عشر ليوضح الفرق بين التعبيرات الثلاثة الآنفة الذكر. وفي الفصل الرابع عشر يبطل قول من يقول ان المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين فأيهما قدمته هو المبتدأ وهو هنا وفي جميع ما مضى يستلهم الامام عبد القاهر في كل ما قاله، ويتابعه في ورود المبتدأ بصيغة الذي ويفتح له الفصل الخامس عشر، وفي الفصل السادس عشر يتحدث عن صدق الخبر وكذبه وبذلك ينتهي من القاعدة الأولى التي خصصها لأحكام الخبر وجعلها كالمقدمة للقاعدة[1] الثانية التي تتحدث فيها عن الحقيقة والمجاز فعرفهما لغوياً ثم حصر مباحث هذه القاعدة في أربعة عشر فصلاً تحدث في الفصل الأول عن اللفظ يكون مجازاً بشيئين: الأول أن يكون منقولاً عن معنى وضع اللفظ بازائه أولاً، والثاني: أن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما، وفي الفصل الثاني فرق بين المجاز والكذب والدعوى الباطلة، وفي الفصل الثالث تحدث عن أقسام المجاز قائلاً: ان المجاز إنما يكون في الإثبات والمثبت أو فيهما جميعاً. مثال

(١) نهاية الايجاز في دراية الإعجاز ص ٤٦ ـ ٥٧.

ما وقع في الاثبات قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[1] فالفعل هنا مسند إلى غير الفاعل لأن الأرض لا تخرج الأثقال، ومثال ما دخل المجاز في المثبت دون الاثبات قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2] جعل خضرة الأرض نضرتها بما فيها من الأزهار والنبات حياة فالمجاز دخل في المثبت. وأما الاثبات فعلى الحقيقة لأن فاعل ذلك هو الله تعالى.

ومثال: ما دخل المجاز في الإثبات والمثبت جميعاً قول الرجل لصاحبه أحيتني رؤيتك يريد سرتني رؤيتك فقد جعل المسرة حياة وهو مجاز في المثبت ثم أسندها إلى الرؤية وهو مجاز في الاثبات.

وفي الفصل الخامس نقل تعريف الامام عبد القاهر للحقيقة والمجاز وفي الفصل السادس ذكر أن المجاز في الاثبات عقلي وفي الفصل السابع ذكر أن الاثبات المجازي لا يخلو عن إثبات حقيقي، وذكر ان الامام عبد القاهر ذهب إلى أن صيغة هذا المجاز قد يتأتى الفاعل الحقيقي معها في وضوح كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[3] فان تقديرها فما ربحوا في تجارتهم، وقد لا يتأتى كقول القائل: «أقدمني بلدك حق لي عليك» ويرى الامام الرازي أنه لا بد لكل فعل من فاعل، فاذا أمكن تقدير فاعل حقيقي في هذه الجملة كانت مجازاً وإذا لم يمكن كانت حقيقة.

وينتقل إلى الفصل الثامن ليتحدث عن الأمور التي لا بد منها حتى يحسن استعمال المجاز الحكمي، وفي الفصل التاسع يفرق بين ما إذا كانت الجملة مجازية وبين ما إذا كانت دعوى باطلة وفي الفصل العاشر يقول ان المجاز في المثبت لغوي وفي الفصل الحادي عشر يثبت أن المجاز أعم من الإستعارة وفي الفصل الثاني عشر يتحدث عن قرينة الاستعارة، وفي الفصل الثالث عشر عما يعرف بالمجاز بالحذف وفي الفصل الرابع عشر عما

(١) سورة الزلزلة آية ٢.
(٢) سورة فاطر آية ٩.
(٣) سورة البقرة آية ١٦.

يعرف بالمجاز بالزيادة وفي نهاية هذا الفصل يقول: كان «يجب علينا أن ننتقل إلى الاستعارة لكن البحث هاهنا لا يتم إلا بتقديم البحث عن التشبيه، فلا جرم إذا قدمنا ذلك على الإستعارة، وأوردناه في هذه الجملة وإن كان إيراده أليق بالجملة الثانية.

وعلى ذلك يخص القاعدة الثالثة[1] بالحديث عن التشبيه ويخصص لها أربعة أبواب ويقسم الباب الأول إلى أربعة فصول، فيذكر في الفصل الأول منها أن المشبه والمشبه به إما محسوسان وإما معقولان وإما مختلفان حساً وعقلاً ويرى أن تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز وفي الفصل الثاني يرى أن ما جاء منه كقول الشاعر:

وكأن النجوم بين دجاها سنن لاح بينهن ابتداع

لا بد أن يقدر المعقول محسوساً ويجعل كالأصل على طريق المبالغة وحينئذٍ يصح التشبيه وفي الفصل الثالث يتحدث عن تشبيه الموجود بالمتخيل الذي لا وجود له في الأعيان مثل تشبيه الجمر الموقد ببحر من المسك موجه الذهب، وفي الفصل الرابع يتحدث عن تعدد المشبه دون. المشبه به ويمثل له بقول الشاعر:

صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي

وينتقل إلى الباب الثاني ويقسمه إلى ثلاثة عشر فصلاً في الفصل الأول يقسم وجه الشبه إلى حسي وعقلي والعقلي قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً وفي الفصل الثاني يوضح أن التشبيه بالوجه العقلي أعم من التشبيه بالوجه الحسي، وفي الفصل الثالث يذكر أن التشبيه بالوصف المحسوس أتم من

(١) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٥٧ ـ ٨١.

التشبيه بالوصف المعقول، ويؤكد في الفصل الرابع أنه لا بد من رعاية جهة التشبيه.

وفي الفصل الخامس يتحدث عن انتزاع وجه الشبه وهو إما أن يكون من أمر واحد أو من أمور، والأمر الواحد إما مقيداً أو غير مقيد، وفي الفصل السادس يذكر أن التقييدات كلما كانت أكثر كان التشبيه أوغل في كونه عقلياً، وفي الفصل السابع يتحدث عن الشبيه المركب وهل يمكن فض تركيبه أم لا؟

وفي الفصل الثامن يذكر التشبيه المتعدد ثم يفصل بين التشبيهات المتعددة وبين التشبيهات المقيدة ويخصص له الفصل التاسع أما في الفصل العاشر فيتحدث عما يظن أنه تشبيه متقيد مع أنه تشبيهات مجموعة لا تعلق للبعض بالبعض.

وفي الفصل الحادي عشر يتعرض للتشبيه القريب والغريب وأما الفصل الثاني عشر فيوضح فيه السبب في كون بعض التشبيهات قريباً والبعض غريباً وفي الفصل الثالث عشر يتحدث عن اكتساب وجه المشابهة.

وينتقل إلى الباب الثالث ويخصه بالحديث عن الغرض من التشبيه وذلك الغرض إما أن يكون عائداً إلى المشبه أو إلى المشبه به وعقد لذلك فصلين تحدث في الفصل الأول عن الأغراض العائدة إلى المشبه، والفصل الثاني عن الأغراض العائدة إلى المشبه به وهو حديث قريب الشبه جداً بما هو موجود عند الخطيب القزويني.

ويصل إلى الباب الرابع ويقسمه إلى سبعة فصول، يتحدث في الفصل الأول منه على أن التشبيه ليس من المجاز، وفي الفصل الثاني يذكر التشبيه

الذي يصح عكسه والذي لا يصح فيه ذلك أما الفصل الثالث فيخصصه للحديث عن التشبيه الواقع في الهيئات التي تقع عليها الحركات، أما الفصل الرابع فهو في التشبيه الواقع في الهيئات التي تقع عليها السكنات وفي الفصل الخامس يوضح مراتب التشبيهات في الظهور والخفاء، وفي الفصل السادس يذكر التمثيل وأما المثل فيذكره في الفصل السابع، وهو في حديثه عن التشبيه يعتمد على ما كتبه الامام عبد القاهر ويحاول أن يضعه في قواعد ويشعبه إلى أقسام.

ويصل إلى القاعدة الرابعة[1] التي خصصها للاستعارة وقد قسمها إلى ثلاثة أبواب تحدث في الباب الأول عن حقيقتها وأحكامها وقسمه إلى خمسة عشر فصلاً.

نقل في الفصل الأول تعريف الرماني للاستعارة وأبطله وقال: إن الأقرب أن يقال الاستعارة ذكر الشيء باسم غيره وإثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه أو جعل الشيء الشيء أو جعل الشيء للشيء لأجل المبالغة في التشبيه، وفي الفصل الثاني أبطل ما هو مشهور من أن الاستعارة صفة للفظ، ورأى أن المعنى يعار أولاً بواسطة اللفظ ودلل على ذلك بأدلة يقول عنها أنها تدل على أن الاستعارة عبارة عن ادعاء معنى الاسم للشيء، إذ لو كان عبارة عن محض نقل الاسم إليه لكان محالاً أن يقال: هو ليس بإنسان ولكنه شبيه بالأسد أو يقال: هو شبيه بأسد في صورة انسان.

وذكر أن الامام عبد القاهر قد اضطرب رأيه في الاستعارة فعدها في الأسرار من المجاز اللغوي وفي الدلائل من المجاز العقلي، والحق أنه لا اضطراب في رأي الامام عبد القاهر فهو كما نعتقد ذهب «في الأسرار» إلى

---

(١) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٨١ - ١٠٢.

أن طريق مأخذها من اللغة وفي «الدلائل» ذهب إلى أن التصرف فيها من ناحية العقل وينتقل إلى الفصل الثالث ويفرق فيه بين الاستعارة والتشبيه البليغ الذي يذهب فيه مذهب الامام عبد القاهر، ويمضي إلى الفصل الرابع ويقسم فيه الاستعارة إلى أصلية في أسماء الأجناس وإلى تبعية في الأفعال والصفات، وفي الفصل الخامس يرى أن لفظ المستعار لا يمكن وقوعه موقع الخبر، ولا ما يجري مجراه كالحال وفي الفصل السادس ذكر أن الفعل يكون مستعاراً تارة من جهة فاعله وتارة من جهة مفعوله وتارة أخرى من جهة مفعوليه وفي الفصل السابع ذكر الفرق بين الاستعارة الأصلية والاستعارة التبعية وكذلك فرق بين الاستعارة والتشبيه في الفصل الثامن.

وأما الفصل التاسع فتحدث فيه عن شروط حسن الاستعارة، وقرره في الفصل العاشر وفي الفصل الحادي عشر ذكر ما تزداد به الاستعارة حسناً، وفي الفصل الثاني عشر تكلم عن الاستعارة المرشحة والمجردة وأما الفصل الثالث عشر فقد خص به الاستعارة بالكناية ثم تحدث عن تناسي التشبيه في الاستعارة حتى تنزل منزلة الحقيقة وذلك في الفصل الرابع عشر، أما الخامس عشر فتحدث فيه عن الاستعارة الحسنة والقبيحة، وذكر أن حسن الاستعارة إنما يكون إذا تضمنت المبالغة في التشبيه مع الايجاز، وذكر أيضاً أن الاستعارة قد تكون عامية، وقد تكون غريبة ومدار الأمر فيها على التشبيه.

ويصل إلى الباب الثاني ويتحدث فيه عن أقسام الاستعارة ويقول إن الاستعارة تارة تعتمد نفس التشبيه ويقصد بذلك الاستعارة التصريحية وتارة تعتمد لوازمة ويريد بذلك الاستعارة المكنية، ثم يقسم الاستعارة باعتبار الطرفين والجامع إلى حسية وعقلية ويقف عند الاستعارة الوفاقية والعنادية.

ويصل إلى الباب الثالث ويخصصه لإيراد بعض ما جاء في القرآن من

الاستعارات ويجعله ستة فصول، ويجعل الفصل الأول في استعارة اسم المحسوس للمحسوس بسبب المشاركة في وصف محسوس مثل قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[1] والفصل الثاني في إستعارة المحسوس للمحسوس لشبه عقلي، كقوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾[2] والثالث في استعارة المحسوس للمعقول، كقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى ٱلْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[3] والفصل الرابع في استعارة المعقول للمعقول كقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا﴾ [4] والفصل الخامس في استعارة المعقول للمحسوس كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ﴾[5] وأما الفصل السادس فذكر فيه الاستعارة التخييلية.

وينتقل إلى القاعدة[6] الخامسة وجعلها للكناية ورتبها على ثلاثة فصول الفصل الأول في حقيقتها والفصل الثاني في أن الكناية ليست من المجاز والفصل الثالث عقده لبيان أن الكناية أبلغ من الإفصاح وأن الاستعارة والتمثيل أبلغ من التشبيه وبهذا الفصل ينتهي حديثه عن الجملة الأولى من كتابه.

ويأخذ في الحديث عن الجملة الثانية[7] الخاصة بالنظم، ويقسمها إلى ستة أبواب ويتحدث في الباب الأول[8] عن حقيقة النظم ويوزعه على ثلاثة فصول: يقول في الفصل الأول إن النظم عبارة عن توخي معاني النحو وينقل عن الامام عبد القاهر بيان حقيقته ثم يقرر هذا المعنى في الفصل الثاني وفي الفصل الثالث يوضح أقسام النظم ويجعله قسمين: القسم الأول وهو أن تكون الجمل المذكورة ليس متعلقاً بعضها بالبعض، وذلك النظم

(١) سورة مريم اية ٤.
(٢) سورة الذاريات آية ٤١.
(٣) سورة الأنبياء آية ١٨.
(٤) سورة يس آية ٥٢.
(٥) سورة الحاقة آية ١١.
(١) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ١٠٢ - ١٠٥.
(٢) المرجع السابع ص ١٠٥.
(٣) انظر نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ١٠٥ - ١١٦.

لا يحتاج واضعه إلى فكر وروية ولا تظهر فيه قوة الطبع، وجودة القريحة، كاستهلالات الجاحظ في كتبه.

وأما القسم الثاني: وهو الذي تكون الجمل المذكورة متعلقاً بعضها بالبعض، وهناك تظهر قوة الطبع وجودة القريحة، واستقامة الذهن، وكلما كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً، وأشد التحاماً كان أدخل في الفصاحة مثل قول بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

ثم يقول: إن هذا الباب ليس له قانون يحفظ فإنه يجيء على وجوه شتى، ثم يذكر بعض الوجوه المعتبرة في ذلك وهي: المطابقة، والمقابلة والمزاوجة، والإعتراض، والإلتفات، والإقتباس من القرآن الكريم، والتلميح، واللف والنشر، والتعديد وهو إيقاع الأعداد من الأسماء المفردة في النثر والنظم على سياق واحد وتنسيق الصفات والإبهام وهو أن يكون للفظ معنيان أحدهما قريب والآخر غريب، ومراعاة النظير والمحتمل للضدين، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والسؤال والجواب والإغراق في الصفة، والجمع والتفريق والتقسيم، والمتزلزل وهو أن تدرج في الكلام لفظة لو غير إعرابها لانتقل المعنى إلى ضدها، والتعجب، وحسن التعليل وبعد أن سرد هذه الأنواع وحدها وساق لها الأمثلة قال: «وقد اقتصرنا على هذا القدر من الأمور التي تربط الجمل بعضها بالبعض وإن كان ما بقي أكثر مما أوردنا».

ويصل إلى الباب الثاني[1] ليتحدث عن التقديم والتأخير وقد وزع هذا الباب إلى أحد عشر فصلاً تحدث في الفصل الأول عن فائدة التقديم والتأخير وفي الفصل الثاني عن التقديم والتأخير في الإستفهام أما دخول الإستفهام على المضارع فخصص له الفصل الثالث أما الفصل الرابع

(١) انظر نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ١١٦ ـ ١٣٠

فجعله في التقديم والتأخير في النفي وفي الفصل السادس تحدث عن التقديم والتأخير في الخبر المثبت والمنفي وفي الفصل السابع فيما يكون فيه تقديم الإسم كاللازم وهو مثل وغير وفي الفصل الثامن يتحدث عن تقديم النكرة على الفعل وتأخيرها عنه وهو في حديثه عن التقديم والتأخير ينقل مما كتبه الإمام عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» كما ينقل عنه حديثه عن عموم النفي إذا تقدمت صيغة العموم على السلب في مثل «كل ذلك لم أفعله» أما إذا تأخرت عن النفي فإنها لا تفيد هذا العموم ومن أجل ذلك يمكن أن تقول: «لم أفعل كل كذا بل بعضه» ثم قال: «واعلم أن الشيخ جزم بأن نفي العموم يقتضي خصوص الإثبات فقوله: «لم أفعله كله» يقتضي أن يكون فاعلاً لبعضه، وليس الأمر كذلك إلا عند من يقول بدليل الخطاب، بل الحق أن نفي العموم كما لا يقتضي عموم النفي لا يقتضي خصوص الإثبات» ويتحدث عن ذلك في الفصل التاسع أما في الفصل العاشر فينقل فيه حديث الإمام عبد القاهر عن تقديم بعض المفعولات على البعض وفي الفصل الحادي عشر ينقل ما قاله الرماني عن محاسن وجوه التقديم والتأخير، ويذكر الصور التي يتحتم فيها التأخير.

وينتقل إلى الباب الثالث[1]، وقد خص به الفصل والوصل وقد وزعه على خمسة فصول تحدث في الفصل الأول عن ضبط معاقد الفصل والوصل وفي الفصل الثاني عن الأمثلة التي يترك فيها العاطف لشدة اتصال إحدى الجملتين بالأخرى وفي الفصل الثالث يذكر الجملة التي حالها مع ما قبلها حال ما يقتضي العطف ثم يجب فيها ترك العطف لأمر عرض وأفاد انقطاعها عما قبلها وفي الفصل الرابع يتحدث عن عطف الجمل على الجمل وفي الفصل الخامس يفصِّل القول في الحال وتمييز ما يستدعي الواو عما لا

(١) انظر نهاية الآيجاز في دراية الاعجاز ص ١٣٠ ـ ١٣٩.

يستدعي الواو، وهو في هذا الباب يوجز ما قاله الإمام عبد القاهر إيجازاً دقيقاً.

ويخصص الباب الرابع[1] للحذف والإضمار والإيجاز، ويقسمه إلى خمسة فصول: يذكر في الفصل الأول حذف المفعولات، وفي الفصل الثاني يتحدث عن الإضمار على شريطة التفسير، وفي الفصل الثالث يقول: إنه قد يترك الكناية إلى التصريح لما فيه من زيادة الفخامة كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[2] فإنه لو ترك الإظهار إلى الإضمار فقيل: قل هو الله أحد وهو الصمد لم يكن فيه من الفخامة ما فيه الآن.

وفي الفصل الرابع يذكر حذف المبتدأ وفي الفصل الخامس يتحدث عن الإيجاز ويخص به إيجاز القصر، ويقارن بين الآية الكريمة ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3]وبين قولهم«القتل أنفى للقتل» ويذكر أن وجه الفرق من سبعة وجوه، وهو في هذا الباب يهتدي بما كتبه الإمام عبد القاهر والرماني وينقل عن الإمام الزمخشري بعض الشواهد من آي الذكر الحكيم.

ويصل إلى الباب الخامس[4] ويتحدث فيه عن المباحث المتعلقة (بأن وإنما) ويقسمه إلى ثلاثة عشر فصلاً، خص الفصل الأول بالحديث عن مواقع إن وفوائدها، وفي الفصل الثاني ذكر ما رواه ابن الأنباري عن الكندي المتفلسف والمبرد، وفي الفصل الثالث ذكر مواضع «إنما» واستعمالاتها وأما في الرابع فيوضح الفروق التي بين «إنما» و«ما وإلا» وفي الفصل الخامس يوضح فوائد «إنما» وفي الفصل السادس يوضح حكم الجملة المشتملة على المنصوب وإذا دخلت فيها «ما وإلا» وفي الفصل

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٩ - ١٤٧.
(٢) المرجع السابق ص ١٤٧ - ١٦٠.
(٣) سورة البقرة آية ١٧٩.
(٤) سورة الإخلاص آية ١ - ٢.

السابع يذكر أن حكم المفعولين مع «ما وإلا» كحكم المفعول الواحد معها، وفي الفصل الثامن يذكر حكم المبتدأ والخبر مع «ما وإلا» أيضاً وهو في كل هذا ينقل عن الإمام عبد القاهر، وفي الفصل التاسع والعاشر يقرر أن حكم «إنما» مع المبتدأ والخبر والمفعول والمفعولين كحكم «ما وإلا» وفي الفصل الحادي عشر يذكر ما قاله الإمام عبد القاهر من أن «إنما» إذا كان الفعل بعدها فعلاً لا يصح إلا من المذكور كالتذكر الذي يعلم أنه لا يكون إلا من أولي الألباب لم يحسن العطف «بلا» فيه كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ويصح من غيره فلا يحسن أن تقول إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال كما يحسن أن تقول «إنما يجيئني زيد لا عمرو» كما ينقل عنه أحسن مواقعها وذلك في الفصل الثاني عشر.

وفي الفصل الثالث عشر يقف عند قوله تعالى ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾[1] وقد وقف الإمام عبد القاهر عندها «في الدلائل» من قبله، ونراه يذكر قول المفسرين في معناها وهو «أنه لم يرها ولم يكد» ويقول: إن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل لم يكد يفعل، وما كاد يفعل هو أنه لم توجد مقاربة الفعل، لأن كاد لقرب الفعل من الوقوع، فنفيه نفي لهذا القرب ومن المعلوم أن نفي القرب من الوقوع لا يدل على الوقوع، وقوله تعالى: ﴿مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[2] يدل على وقوع الفعل لولا ما سبق ذكره من قوله ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ فعلى هذا متى لم يكن في الكلام ما يدل على الوقوع كان الذي يفيد الظاهر نفي الوقوع ونفي القرب منه.

ويصل إلى الباب السادس[3] ويوزعه على أربعة فصول يتحدث في الفصل الأول منها عن وجه الإعجاز في سورة الكوثر ويذكر أن لجار الله

(١) سورة النور آية ٤٠.
(٢) سورة البقرة آية ٧١.
(٣) أنظر نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ١٦٠ - ١٦٨.

العلامة الزمخشري في ذلك رسالة ويأخذ في ذكر حاصل ما فيها وفي الفصل الثاني يتحدث عن حكم المتشابهات في القرآن الكريم وينقل فيه عن بعض المتكلمين، وفي الفصل الثالث أجاب عما قاله بعض الملحدين من أن في القرآن الكريم تناقضاً وفي الفصل الرابع وضح فساد طعنهم في القرآن الكريم من جهة التكرار والتطويل، وبذلك ينتهي الكتاب وواضح أنه لخصه من كتابي الإمام عبد القاهر: «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» كما أشار في فاتحته، كما استضاء ببعض ما كتبه الرماني والإمام الزمخشري وبعض السابقين وقد حرصنا على ذكر الأبواب والفصول والأقسام والأركان والأطراف ليعلم كيف جنت العقلية المنطقية على علم البيان وصيرته قواعد جافة لا روح فيها ولا غناء ثم سار في نفس الطريق السكاكي في كتابه.

٢ ـ مفتاح العلوم

والسكاكي هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي سراج الدين الخوارزمي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ إمام في النحو والتصريف والمعاني والبيان والإستدلال والعروض والشعر، وله النصيب الوافر في علم الكلام وسائر الفنون، وله كتاب مفتاح العلوم[١] «الذي هو غرة مصنفاته والذي يقول في سبب تأليفه: «واعلم أن علم الأدب متى كان الحامل على الخوض فيه مجرد الوقوف على بعض الأوضاع، وشيء من الإصطلاحات فهو لديك على طرف التمام، أما إذا خضت فيه لهمة تبعثك على الإحتراز عن الخطأ في العربية وسلوك جادة الصواب فيها، اعترض دونك منه أنواع تلقى لأدناها عرق القربة، لا سيما إذا انضم إلى همتك الشغف بالتلقي لمراد الله تعالى من كلامه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه

(١) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ص ٣٦٤ جـ ٢.

ولا من خلفه، فهناك يستقبلك منها ما لا يبعد أن يرجعك القهقرى، وكأني بك وليس معك من هذا العلم إلا ذكر النحو واللغة، قد ذهب بك الوهم إلى أن ما قرع سمعك هو شيء قد افتر عنه عصبية الصناعة لا تحقيق له، وإلا فمن لصاحب علم الأدب بأنواع تعظم تلك العظمة، لكنك إذا اطلعت على ما نحن مستودعوه كتابنا هذا مشيرين فيه إلى ما تجب الإشارة إليه، ولن يتم ذلك إلا بعد أن تركب له من التأمل كل صعب ذلول، علمت إذ ذاك أن صوغ الحديث ليس إلا من عين التحقيق، وجوهر السداد، ولما كان حال نوعنا هذا ما سمعت، ورأيت أذكياء أهل زماني الفاضلين الكاملي الفضل قد طال إلحاحهم عليّ - في أن أصنف لهم مختصراً يحظيهم بأوفر حظ منه، وأن يكون أسلوبه أقرب أسلوب من فهم كل ذكي صنفت هذا وضمنت لمن أتقنه أن ينفتح عليه جميع المطالب العلمية وسميته (مفتاح العلوم) وجعلت هذا الكتاب ثلاثة أقسام، القسم الأول في علم الصرف، والقسم الثاني في علم النحو، والقسم الثالث في علمي المعاني والبيان»[1] .

فواضح من كلامه أن من أسباب تأليف الكتاب التمكن من فهم مراد الله في كلامه ثم إذا تقدمنا في الكتاب نجده يتحدث عن إدراك إعجاز القرآن فيقول بعد أن يجعل للبلاغة طرفين - متابعاً الإمام الرازي - أعلى وأسفل. . وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر متفاوتة. ويرى أن من الأسفل تبتدىء البلاغة وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق بما يشبه أصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حد الإعجاز وهو الطرف الأعلى وما يقرب منه «واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة، ومدرك

(١) مفتاح العلوم ص ٣ الطبعة الميمنية.

الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين نعم! للبلاغة وجوه متلثمة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها لتجلى عليك أما نفس وجه الإعجاز فلا»[1] ويقول: إن العلماء متفقون على إعجازه أما وجه الإعجاز فمختلفون فيه: ويذكر لهم أربعة مذاهب في وجه إعجاز القرآن ويرفضهم كما فعل الرازي تماماً والمذاهب هي: مذهب الصرفة، ومذهب من يقول: وجه إعجاز القرآن وروده على أسلوب مبتدأ مباين لأساليب كلامهم، ومذهب من يقول: إعجازه سلامته عن التناقض، ومذهب من يقول وجه إعجازه الإشتمال على الغيوب».

ثم يذكر وجهاً خامساً ويرتضيه، وهو ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة، ويقول: لا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين (المعاني والبيان) بعد فضل إلهي من هينة يهبها بحكمته من يشاء وهي النفس المستعدة لذلك فكل ميسر لما خلق»[2].

فالسكاكي يرى أن وجه الإعجاز القرآني هو بلاغته وفصاحته ولا يمكن إدراكه إلا بالذوق وطريق تربية الذوق عنده طول ممارسة علمي المعاني والبيان لمن رزقه الله طبعاً سليماً.

وهو صاحب فكرة تقسيم البلاغة إلى علمي المعاني والبيان والمحسنات البديعية كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى. ويرى أستاذنا الدكتور أحمد موسى أنه استلهم هذا التقسيم من الإمام عبد القاهر حيث رآه يخالف بين مرجعي الحسن في المسائل البلاغية، فيجعل الحسن في المجاز والإستعارة

---

(١) مفتاح العلوم ص ١٧٦.

(٢) مفتاح العلوم ص ٢١٦، ٢١٧.

والتمثيل والكناية راجعاً إلى اللفظ باعتبار معناه، ويجعل الحسن في باقي المسائل البلاغية الأخرى راجعاً إلى النظم، فأطلق السكاكي على جملة المسائل الأولى اسم «البيان» وعلى باقي المسائل البلاغية الأخرى اسم «المعاني»[1].

ويقول أستاذنا أيضاً: «إن الإمام عبد القاهر إذا كان قد فرق بين جهتي الحسن والمزية فيما عرف بعد باسم علمي البيان والمعاني فإنه مع هذا قد أبقى على لحمة القربى التي تجمع بين مسائل العلمين، ولم يمزق الأوصال كما مزقها المتأخرون من علماء البلاغة، ولهذا يقرر أن الإستعارة تزداد إشراقاً وجمالاً بالنظم مع أنها من مقتضياته، وعنها يحدث وبها يكون، ويمثل لهذا بقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ وبنصوص غيرها وعلى الجملة كل ما وصفه الإمام عبد القاهر بأنه قوى الحسن فيه من الجهتين»[2] هذا وقد خص السكاكي القسم الثالث من كتابه «مفتاح العلوم» بالحديث عن علمي البيان والمعاني وألحق بهما نظرة في الفصاحة والبلاغة ودراسة للمحسنات البديعية اللفظية والمعنوية.

وبدأ الحديث بمقدمة لبيان حدي العلمين والغرض فيهما فقال: إن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الإستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[3].

وأما علم البيان فعرفه بقوله: «هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق

---

(١) من محاضرة ألقاها على طلبه الدراسات العليا استاذنا الدكتور أحمد موسى في العام الدراسي ١٩٦٧/٦٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) مفتاح العلوم ص ٧٠.

مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[1].

ويذكر أن الغرض منها التمكن من فهم مراد الله في كتابه كما أشار بذلك في سبب تأليفه للكتاب[2] ويقول: إنه لما كان علم البيان شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار جرى منه مجرى المركب من المفرد لا جرم آثرنا تأخيره[3].

ولذلك نراه بدأ بعلم المعاني وعقد له الفصل الأول لضبط معاقده والكلام فيه وبعد أن يمهد بحديث عن تفاوت مقتضى الحال عند المتكلم يقول: «إن التعرض لخواص تراكيب الكلام موقوف على التعرض لتراكيبه ضرورة، لكن لا يخفى عليك حال التعرض لها منتشرة فيجب المصير إلى إيرادها تحت الضبط بتعيين ما هو أصل لها، وسابق في الإعتبار ثم حمل ما عدا ذلك عليه شيئاً فشيئاً على موجب المساق والسابق في الإعتبار»[4].

ومعنى ذلك أنه سيرتب مسائل علم المعاني ترتيباً منطقياً دقيقاً بحيث يضع كل مسألة في مكانها الخاص بها، ويأخذ في توزيع مباحث المعاني على الخبر والطلب، فيقول إن في كلام العرب شيئين: الخبر والطلب المنحصر بحكم الإستقراء في الأبواب الخمسة التي هي: «الإستفهام والتمني والأمر والنهي والنداء»[5] ويذكر أن المعتنين به أنهما فرقتان: فرقة تحوجهما إلى التعريف، وفرقة تغنيهما عن ذلك واختيارنا قول هؤلاء ثم يفصل القول إلى

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق ص ٧١.
(٥) المرجع السابق نفسه.

أن يصل إلى أغراض الخبر ويذكر أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب الحكم ويسمى هذا فائدة الخبر كقولك: «زيد عالم» لمن ليس واقفاً على ذلك. أو استفادته منه أنك تعلم ذلك كقولك لمن حفظ التوراة قد حفظت التوراة ويسمى هذا لازم فائدة الخبر[١].

ويصل بعد ذلك إلى الفنون التي ستتناولها الجملة الخبرية إذا كانت مفردة أو معها غيرها ويفصل القول ويعلل لتأخير كل فن عن سابقه ويخرج بأربعة فنون: «الفن الأول في تفصيل اعتبارات الإسناد الخبري، الفن الثاني: في تفصيل اعتبارات المسند إليه الفن الثالث: في تفصيل اعتبارات المسند، الفن الرابع: في تفصيل اعتبارات الفصل والوصل والإيجاز والإطناب»[٢].

وقبل أن يفصل القول في هذه الفنون ينبه على أصل ليكون على ذكر من القارىء وهو أن ليس من الواجب في صناعة وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرد العقل أن يكون الدخيل فيها كالناشىء عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكمات وضعية، واعتبارات ألفية، فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبها في بعض فتاواه إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق[٣].

ويذكر أن شيخه الحاتمي والإمام عبد القاهر كانا ينبهان على ذلك[٤].

ثم يأخذ في الحديث عن الفن الأول وهو الإسناد الخبري، ويوضح

---

(١) مفتاح العلوم ص ٧٢.
(٢) المرجع السابق ص ٧٣
(٣) مفتاح العلوم ص ٧٣.
(٤) المرجع السابق ص ٧٣ ـ ٧٤.

أنواعه قائلاً: «إن المتكلم إذا ألقى الجملة الخبرية إلى من هو خالي الذهن .استغنت الجملة عن مؤكدات الحكم وسمي هذا النوع من الخبر ابتدائياً، وإذا ألقاها إلى طالب لها منصوراً لطرفيها متردداً في إسناد أحدهما إلى الآخر حسن تقويتها بمؤكد كنحو «لزيد عارف» أو «أن زيداً عارف» وسمي هذا النوع من الخبر طلبياً وإذا ألقاها إلى منكر لها. وجب توكيدها بحسب الإنكار «إني صادق» لمن ينكر صدقك إنكاراً، «وإني لصادق» لمن يبالغ في إنكار صدقك ووالله إني لصادق على هذا. ويسمى هذا النوع من الخبر إنكارياً ويقول: إن إخراج الكلام في هذه الأحوال على الوجوه المذكورة يسمى إخراج مقتضى الظاهر»[1]، وقد ترى الملفقين السحرة في هذا الفن ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيراً ويذكر أمثلة لهذا كثيرة منها أنهم ينزلون غير المنكر منزلة المنكر إذا ظهر عليه شيء من إمارات الإنكار كقوله:

جاء شقيق عارضاً رمحه   إن بني عمك فيهم رماح

وواضح أنه يجري وراء الإمام عبد القاهر في هذا الموطن.

وينتقل إلى الفن الثاني[2] وهو بيان أحوال المسند إليه ويوصي الأديب بمراعاة الأحوال التي تقتضي طي المسند إليه أو ذكره أو تعريفه أو تنكيره أو وصفه أو تقديمه أو تأخيره إلى آخره.

ويبدأ ببيان الحالة التي تقتضي طيه إذا كان السامع مستحضراً له عارفاً منك القصد إليه عند ذكر المسند ويقول: إنه قد يحذف لضيق المقام أو للإحتراز عن العبث أو لتخييل أن في تركه تعويلاً على شهادة العقل، وفي ذكره تعويلاً على شهادة اللفظ من حيث الظاهر وكم بين الشهادتين، أو

---

(١) مفتاح العلوم ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق ص ٧٦ - ٨٩.

لإيهام أن في تركه تطهيراً للسان عنه أو تطهيراً له عن لسانك... أو لأغراض سوى ما ذكر لا يهتدي إليها إلا العقل السليم والطبع المستقيم وأما الحالة التي تقتضي إثباته فهي أن يكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه، والمراد تخصيصه بمعين أو يذكر احتياطاً في إحضاره في ذهن السامع لقلة الإعتماد بالقرائن أو للتنبيه على غباوة السامع أو لزيادة الإيضاح والتقرير أو لأن في ذكره تعظيماً للمذكور أو إهانة له أو يذكر تبركاً به واستلذاذاً له، وأما الحالة التي تقتضي تعريفه فهي إذا كان المقصود من الكلام إفادة السامع فائدة يعتد بمثلها وتعريفه إما بكونه مضمراً أو علماً أو اسم موصول أو اسم إشارة أو باللام أو بالإضافة ويذكر لكل حالة دواعيها ومقتضياتها البلاغية، أحياناً يمثل لها وأحياناً بدون تمثيل.

وأما الحالة التي تقتضي وصف المعرف فهي إذا كان الوصف مبيناً له كاشفاً عنه أو لغرض مدحه أو ذمه أو تخصيصه أو تأكيده.

ويؤكد المسند إليه لدفع توهم التجوز أو السهو أو النسيان أو التقرير، ويعطف عليه عطف بيان لزيادة إيضاحه.

وأما الإبدال فلكون المراد نية تكرير الحكم وذكر المسند إليه بعد توطئة ذكره لزيادة التقرير والإيضاح، وأما الحالة التي تقتضي العطف فهي إذا كان المراد تفصيل المسند إليه مع اختصار، أو كان المراد الشك فيه أو التشكيك، وأما الحالة التي تقتضي الفصل فهي: إذا كان المراد تخصيصه، وينتقل إلى إيراده منكراً ويقول إن تنكيره إما أن يكون للأفراد أو للنوعية أو لأنك لا تعرف منه إلا جنسه أو للتعظيم أو للتهويل أو للتقليل.

وأما تقديمه على المسند فلكونه أهم إما لأن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه وإما لأنه اسم استفهام وإما لأنه ضمير الشأن وإما للتشويق أو

للتفاؤل وإما لأن تقديمه ينبىء عن التعظيم والمقام يقتضي ذلك وإما لأنه يفيد زيادة تخصيص وأشباه ذلك، وأما تأخيره عن المسند فلغرض تقديم المسند وسيرد ذلك في بابه. وأما الحالة المقتضية لقصر المسند إليه على المسند فهي أن يكون عند السامع حكم مشوب بصواب وخطأ، وأنت تريد تقرير صوابه ونفي خطئه، مثل أن يكون عند السامع أن زيداً متمول وجواد فتقول له: زيد متمول لا جواد ليعرف أن زيداً مقصور على التمول لا يتعداه.

ويقول: إن جميع ذلك هو مقتضى الظاهر، وكثيراً ما يخرج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر فيوضع اسم الإشارة موضع الضمير وذلك إذا كملت العناية بتمييزه إما لأنه اختص بحكم بديع عجيب الشأن كقوله:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا

وإما لقصد التهكم بالسامع. وما شاكل ذلك.

ويوضع المضمر موضع المظهر وبالعكس، ويقول: إن هذا النوع أعني نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة لا يختص المسند إليه ولا هذا القدر بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها إلى الآخر ويسمي هذا النقل التفاتاً ويذكر له الأمثلة يعتمد فيها على الإمام الزمخشري.

ويصل إلى الفن الثالث[1] وقد خصصه لتفصيل اعتبارات المسند، ويبدأ بحذفه قائلاً إنه يحذف متى كان معلوماً وتعلق بحذفه غرض كاتباع الإستعمال أو قصد الإختصار أو الإحتراز عن العبث، ويذكر أنه: إما لكونه غير معلوم أو معلوماً وتعلق بذكره غرض كزيادة التقرير أو التعريض

(١) مفتاح العلوم ص ٨٩ - ١٠٨.

بغباوة السامع أو استلذاذه بالخبر، أو قصد التعظيم للمسند إليه أو إهانته أو التعجب منه ويكون مفرداً إذا كان المقصود من التركيب نفس الحكم لا تقويه ويكون فعلاً لإفادة التجدد وإسماً لإفادة الثبوت وأما تقييده بالمفعولات والحال والتمييز والشرط فلتربية الفائدة وقد ينكر لكونه وصفاً غير معهود ولا مقصود الإنحصار بالمسند إليه، أو منبئاً على ارتفاع الشأن أو انحطاطه ويعرض للقلب ويقول إنه شعبة من الإخراج لا على مقتضى الظاهر وله شيوع في التراكيب وهو مما يورث الكلام ملاحة ومنه قول العجاج:

ومهمة مغبرة أرجاؤه   كأن لون أرضه سماؤه

وقد يكون المسند معرفاً وذلك إذا كان متشخصاً عند السامع بإحدى طرق التعريف معلوماً له وقد يخصص المسند بالإضافة أو بالوصف وذلك لكون الفائدة أتم وقد يترك التخصيص وذلك ظاهر مما تقدم.

وقد يكون جملة إذا أريد تقوي الحكم بنفس التركيب كقولك أنا عرفت أو إذا كان المسند سببياً أي إذا كان المسند جملة واقعة موقع الخبر فلا بد لها من ضمير يربطها بالمبتدأ وتكون الجملة فعلية لإفادة التجدد وتكون إسمية لإفادة الثبوت.

وقد يؤخر المسند إذا كان ذكر المسند إليه أهم، وأما إذا كان متضمناً للإستفهام فإنه يقدم مثل كيف زيد؟ وأين عمرو؟ أو كان المراد تخصيصه بالمسند إليه كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1] أو يكون المراد التنبيه على أنه خبر لا نعت، أو يكون المراد بتقديمه نوع تشويق إلى ذكر المسند إليه أو لأنه صالح للتفاؤل، أو لأنه أهم عند القائل.

ويفتح فصلاً يتحدث فيه عن الفعل ومتعلقاته من حيث الترك

(١) سورة الكافرون آية ٦.

والإثبات والإظهار والإضمار والتقديم والتأخير وتقييـد الفعل بـالقيود الشرطية، ويقول إن الفعل قد يحذف إذا كانت قرائن الأحوال تغني عن ذكره لغرض الإختصار أو اتباع الإستعمال الوارد على تركه، وقد يذكر لاشتمال المقام على جهة من جهات الإستدعاء له والتلفظ به ويصل إلى حذف المفعول ويقول إنه قد يحذف قصداً إلى التعميم أو للإختصار أو لرعاية الفاصلة أو استهجان ذكره أو لاعتبار غير ذلك من الإعتبارات المناسبة للترك.

وقد يذكر لقراء المقام عما ذكر أو لزيادة تقريره وبسط الكلام بذكره أو الرعاية على الفاصلة ويتحدث عن إضمار الفاعل لكون المقام حكاية أو خطاباً كقولك عرفت وعرفت أو لكون الفاعل مسبوقاً بالذكر نحو جاءني رجل فطلب مني كذا أو في حكم المسبوق به وقد يظهر إذا كان المقام غير ما ذكر أو لزيادة التعيين والتمييز نحو جاءني رجل فقال الرجل كذا أو للإلتفات كقول الخلفاء: يرسم أمير المؤمنين كذا مكان أرسم كذا.

ويقول: إن اعتبار التقديم والتأخير مع الفعل على ثلاثة أنواع: أحدها: أن يقع بين الفعل وما هو فاعل معنى نحو أنا عرفت وأنت عرفت وهو عرف دون زيد عرف ومقتضاه توكيد الحكم أو الإختصاص كما تقول أنا كفيت مهمك على معنى وحدي أو لا غيري.

ثانيها: أن يقع بين الفعل والمفعول ونحوه والمقتضى له التوكيد والتخصيص كما تقول زيداً عرفت على دعوى ثبوت المعرفة له واختصاصها به ثم يعرض صوراً من التقديم ويقارن بينهما مستمداً من الإمام عبد القاهر.

وثالثهـا: أن يقع بين ما يتصل بالفعل، والحالة المقتضية له كون

العناية بما يقدم أتم وإيراده في الذكر أهم إما لأن أصله التقدم ولا مقتضىَ للعدول عنه، وإما لكونه نصب عينيك والتفات خاطرك إليه في التزايد كما إذا قيل لك ما تتمنى فتقول وجه الحبيب أتمنى، ثم ذكر أمثلة من آي الذكر الحكيم وضح فيها مواطن التقديم وسره البلاغي.

وانتقل إلى تقييد الفعل بالشرط وذكر أن له اعتبارات لا يمكن كشف القناع عنها إلا بالوقوف على ما بين أدواته من التفاصيل وهي: «إن وإذما ومتى وأين وحيثما وإذا وإذا ما ومتى ما وأينما ومن وما ومهما وأي وأنى وكلو».

وابتدأ بالحديث عن «أن» قائلاً: إنها للشرط في الإستقبال، والأصل فيها الخلو عن الجزم بوقوع الشرط كقول القائل إن تكرمني أكرمك، وهو لا يعلم أتكرمه أم لا، فإذا استعملت في مقام الجزم لم تخل عن نكته وهي: إما التجاهل لاستدعاء المقام إياه وإما أن المخاطب ليس بجازم، وإما لتنزيل المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم كما تقول لابن لا يراعي حقك إن لم أكن لك أباً فكيف تراعي حقي ثم يأخذ في الحديث عن بقية الأدوات مستمداً من علم النحو تارة ومن الإمامين عبد القاهر والزمخشري تارة أخرى.

ويصل إلى الفن الرابع ويبدأ بالحديث فيه عن الفصل[1] والوصل قائلاً: إن الفصل هو ترك العطف بالواو بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، والوصل ذكره.

ويجب الفصل إذا أريد بالجملة القطع عما قبلها أو أريد بها البدل عن سابقة عليها أو نزلت من الأولى منزلة نفسها لكمال اتصالها بها لكونها

(١) مفتاح العلوم ص ١٠٨ ـ ١٢٠.

موضحة لها ومبينة أو مؤكدة لها ومقررة أو لم يكن بينها وبين الأولى جهة جامعة لكمال انقطاعها عنها.

وتوصل الثانية بالأولى، إذا توسطت بين كمال الإنقطاع وبين كمال الإتصال مع وجود الجامع ويقول إن لكل من هذه الأنواع حالة تقتضيه، ويأخذ في بيان هذه الحالات ويبدأ ببيان الحالة المقتضية للقطع وهي عنده نوعان: أحدهما أن يكون للكلام السابق حكم وأنت لا تريد أن تشركه الثاني في ذلك فيقطع إما احتياطاً حيث تكون الجملة السابقة لا يصح العطف عليها كقوله:

زعمتم أن إخوتكم قريش ... لهم ألف وليس لكم آلاف

لم يعطف «لهم ألف» خيفة أن يظن العطف على «أن إخوتكم قريش» فيفسد المعنى وإما وجوباً حيث المانع من العطف موجود كما في قوله تعالى: ﴿وإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[1] فطع الله يستهزىء بهم لامتناع عطفه على إنا معكم لأنه ليس من قولهم، وعلى «خلوا وقالوا» لعدم اختصاصه بالظرف المقدم فإن استهزاء الله بهم متصل في شأنهم لا ينقطع ويسمى هذا النوع قطعاً.

ثانيهما: أن يكون الكلام السابق بفحواه كالمورد للسؤال، وتصلح الجملة الثانية جواباً عنه كقول الشاعر:

زعم العواذل أنني في غمرة ... صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

لم يعطف صدقوا على زعم العواذل، وذلك أنه حين أبدى الشكاية عن جماعات العذال بقوله: زعم العواذل أنني في غمرة، فكان مما يحرك السامع عادة ليسأل هل صدقوا في ذلك أم كذبوا؟ صار هذا السؤال

(١) سورة البقرة آية ١٤.

مقتضى الحال، فبنى عليه تاركاً للعطف على ما عليه إيراد الجواب عقيب السؤال ويسمى هذا استئنافاً.

وأما الحالة المقتضية للإبدال فهي أن يكون الكلام السابق غير واف بتمام المراد والمقام مقام اعتناء بشأنه إما لكونه مطلوباً في نفسه أو لكونه غريباً أو فظيعاً أو عجيباً أو لطيفاً أو غير ذلك مما له جهة استدعاء للإعتناء بشأنه فيعيده المتكلم بنظم أوفى منه على نية الإستئناف والقصد إلى المراد، ليظهر بمجموع القصدين إليه في البدل والمبدل منه مزيد الإعتناء بالشأن مثاله:

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا وإلا فكن في السر والجهر مسلما

فصل لا تقيمن عن ارحل لقصد البدل، لأن المقصود من كلامه هذا كمال إظهار الكراهة لإقامته، بسبب خلاف سره العلن، وقوله لا تقيمن عندنا أوفى بتأدية هذا المقصود من قوله ارحل لدلالة ذاك عليه بالتضمن مع التجرد عن التأكيد ودلالة هذا عليه بالمطابقة مع التأكيد.

وأما الحالة المقتضية للإيضاح فهي أن يكون بالكلام السابق نوع خفاء والمقام مقام إزالة له كقوله تعالى: **﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى﴾**[1]. لم يعطف قال على وسوس لكونه تفسيراً له وتبييناً.

ويذكر الحالة المقتضية للتأكيد والتقرير ويقول عنها أنها ظاهرة ويمثل لها بأمثلة منها قوله تعالى: **﴿كَأَنْ لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً﴾**[2] ويقول إن الثانية مقررة للأولى.

(١) سورة طه آية ١٢٠.
(٢) سورة لقمان آية ٧.

وأما الحالة المقتضية لكمال الإنقطاع فهي إما أن تختلف الجملتان خبراً وإنشاء والمقام عار عما يزيل الإختلاف مثل قول الشاعر:

فقال رائدهم ارسوا نزاولها فكل حتف امرىء يجري بمقدار

وإما أن تتفقا خبراً وليس بينهما جامع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1] قطع أن الذين كفروا عما قبله لكون ما قبله حديثاً عن القرآن وأن من شأنه كيت وكيت وكون أن الذين كفروا حديثاً عن الكفار ولا جامع بينهما.

وأما الحالة المقتضية للتوسط بين كمال الإتصال وكمال الإنقطاع فهي إن اختلفا خبراً وطلباً وكان المقام مشتملاً على ما يزيل الإختلاف من تضمين الخبر معنى الطلب أو الطلب معنى الخبر، ومشركاً بينهما في جهات جامعة كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوْا﴾[2] إذ لا يخفى أن قوله لا تعبدون مضمن معنى لا تعبدوا هذا والجامع عند السكاكي إما عقلي أو وهمي أو خيالي. والجامع العقلي هو أن يكون بين الجملتين اتحاد في تصور أو تماثل أو تضايف. وأما الوهمي فهو أن يكون بين تصوراتها شبه تماثل أو تضاد أو شبه تضاد وأما الخيالي فهو أن يكون بين تصوراتها تقارن في الخيال لأسباب مؤدية إليه، ويطيل في بيان هذه الأسباب ثم يقول: «ولصاحب علم المعاني فضل احتياج في هذا الفن إلى التنبه لأنواع هذا الجامع والتيقظ لها لا سيما النوع الخيالي».

ويذكر أن الوصل من محسناته أن تكون الجملتان متناسبتين ككونهما اسميتين أو فعليتين وماشاكل ذلك ثم يسوق الأمثلة لهذه الأنواع ويكشف

(١) سورة البقرة آية ٦.

(٢) سورة البقرة آية ٨٣.

فيها عن مواطن الفصل والوصل وفي نهاية الحديث يتكلم عن الجملة الحالية ومجيئها بالواو تارة وبدونها أخرى.

وينتقل إلى الإيجاز والإطناب.[1] ويقول انهما نسبيان ولذلك لا يتيسر الكلام فيهما إلا بتقديم أصل وهو: متعارف الأوساط «وهو في باب البلاغة لا يحمد ولا يذم، وبناء على هذا الأصل عرف السكاكي الإيجاز بقوله: هو آداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط وعرف الإطناب بقوله: هو آداء المقصود من الكلام بأكثر من عباراتهم سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل ثم ساق الشواهد للنوعين.

ويصل إلى القصر[2] ويفتح له فصلاً يقول فيه: «وحاصل معنى القصر راجع إلى تخصيص الموصوف عند السامع بوصف دون ثان كقولك زيد شاعر لا منجم لمن يعتقده شاعراً ومنجماً أو قولك: زيد قائم لا قاعد لمن يتوهم زيداً على أحد الوصفين من غير ترجيح ويسمى هذا قصر إفراد بمعنى أنه يزيل شركة الثاني. أو بوصف مكان آخر كقولك لمن يعتقد زيداً منجماً لا شاعراً ما زيد منجم بل شاعر أو زيد شاعر لا منجم. ويسمى هذا قصر قلب بمعنى أن المتكلم يقلب فيه حكم السامع أو إلى تخصيص الوصف بموصوف قصر إفراد كقولك ما شاعر إلا زيد لمن يعتقد زيداً شاعراً لكن يدعي شاعراً آخر، أو قولك ما قائم إلا زيد لمن يعتقد قائمين أو أكثر في جهة من الجهات معينة. أو قصر قلب كقولك ما شاعر إلا زيد لمن يعتقد أن شاعراً في قبيلة معينة أو طرف معين لكنه يقول: ما زيد هناك بشاعر.

ويقول إنه كما يجري بين المبتدأ والخبر يجري بين الفعل والفاعل وبين

(١) مفتاح العلوم ص ١٢٠ ـ ١٢٥.
(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ـ ١٣١

الفاعل والمفعول وبين المفعولين، وبين الحال وذي الحال وبين كل طرفين.

وله طرق أربعة: أحدها العطف وثانيها النفي والاستثناء وثالثها إنما والرابع «التقديم» وإفادته القصر بطريق الفحوى وحكم الذوق والطرق الثلاثة الأولى دلالتها على التخصيص بواسطة الوضع ويفيض في الحديث عن الفروق بين هذه الطرق مهتدياً بالامام عبد القاهر.

وينتقل إلى الطلب[1]، ويقدم له بمقدمة منطقية عن التصور والتصديق ويقسمه إلى خمسة أنواع هي: التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء. ويبدأ بالحديث عن التمني ويذكر أن اللفظ الموضوع له ليت، وقد يتمنى بلو وهل ولعل، أما الاستفهام فكلماته الموضوعة له هي: الهمزة وأم وهل وما ومن وأي وكم وكيف وأين وأنى ومتى وأيان ثم يشرح معانيها ويلاحظ خروجها عن معانيها الحقيقية إلى المجاز فتدل على التعجب والإنكار والتوبيخ والتقريع والاستبطاء، وأما الأمر فقد يكون للدعاء والالتماس والندب والإباحة والتهديد، وكذلك النهي، وأما النداء فيقول عنه أنه سبق ذكر حروفه في علم النحو وينبه على نوع من الكلام صورته صورة النداء وليس بنداء، وتلك الصورة هي قولهم: «اللهم اغفر لنا أيتها العصابة» يراد بهذا النوع من الكلام الاختصاص على معنى اللهم اغفر لنا مخصوصين من بين العصائب، ويلاحظ أن الطلب كثيراً ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك الخبر فيذكر أحدهما في موضع الآخر، ولا يصار إلى ذلك إلا لتوخي نكت قلما يتفطن لها من لا يرجع إلى درية في نوعنا هذا.

فمن استعمال الخبر موقع الطلب قصد التفاؤل بالوقوع، وذلك في الدعاء نحو «أعاذك الله من الشبهة وعصمك من الحيرة، ووفقك للتقوى»

---

(١) مفتاح العلوم ص ١٣١ - ١٤٠.

ليتفاءل بلفظ المضي على عدها من الأمور الحاصلة التي حقها الإخبار عنها بأفعال ماضية.

ويصل إلى الفصل الثاني الذي خصه بالحديث عن علم البيان وقد مر بنا في مقدمة هذا الكتاب أنه عرفه بقوله: هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه «وهو تعريف استمده من الامام فخر الدين الرازي حينما قال في أول كتابه: «أن المعنى الواحد في البلاغة يؤدى بطرق كثيرة» ونراه يجري في أثره أيضاً في حديثه عن الدلالات، فيمهد لعلم البيان بقاعدة[1] يتحدث عن أنواع الدلالات، ويقول إن صاحب علم البيان له فضل احتياج إلى معرفة هذا.

كل ذلك ليصل إلى ترتيب مباحث علم البيان إلى التشبيه والمجاز والكناية - وكان حرياً به أن يقتدي بالامام عبد القاهر فقد رأيناه ينتبه إلى أن الواجب دراسة التشبيه قبل الاستعارة بدون أن يدخل تلك المباحث المنطقية في علم البيان.

ولكن يبدو أن رغبة السكاكي الجامحة في أن تأخذ علوم البلاغة الصبغة العلمية هي التي جرته إلى ذلك.

ويبدأ بالتشبيه[2] ويوزعه على مباحث أربعة: مبحث الطرفين، ومبحث وجه الشبه ومبحث بيان الغرض منه، ومبحث بيان أحواله من حيث القرب والبعد والقبول والرفض أما طرفاه فإما أن يكونا حسيين كتشبيه الخد بالورد، وإما عقليين كتشبيه العلم بالحياة واما أن يكون المشبه

---

(١) مفتاح العلوم ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٤١ - ١٥١.

معقولاً والمشبه به محسوساً كتشبيه العدل بالقسطاس أو بالعكس كتشبيه العطر بخلق كريم.

وأما ما يدرك بالخيال كالشقيق عند التشبيه بأعلام ياقوت منتشرة على رماح من الزبرجد فملحق بالحسيات، وأما ما يدرك بالوهم كما إذا قدرنا صورة وهمية مع المنبه وشبهناها بالناب أو بالمخلب فملحق بالعقليات وكذا الوجدانيات كاللذة والألم والشبع والجوع.

وينتقل إلى وجه التشبيه وهو عنده على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يكون أمراً واحداً أو غير واحد، وغير الواحد إما أن يكون في حكم الواحد لكونه إما حقيقة ملتئمة وإما أوصافاً مقصوداً من مجموعها إلى هيئة واحدة أو لا يكون في حكم الواحد ووجه الشبه الواحد إما أن يكون حسياً أو عقلياً، ولا بد في الحسي من أن يكون طرفاه حسيين، أما العقلي فلا يشترط فيه ذلك، لأنه قد يكون طرفاه عقليين كتشبيه العلم بالحياة في كونهما جهتي إدراك، وقد يكون طرفاه حسيين كتشبيه الشجاع بالأسد في الجرأة وقد يكون المشبه معقولاً والمشبه به محسوساً كتشبيه العلم بالنور في الهداية.

وقد يكون المشبه محسوساً والمشبه به معقولاً كتشبيه النجوم بالسنن في عدم الخفاء.

وإذا كان وجه الشبه غير واحد ولكنه في حكم الواحد كان على نوعين إما أن يكون مستنداً إلى الحس كتشبيه سقط النار بعين الديك في الهيئة الحاصلة من الحمرة والشكل الكري وهذا تشبيه مفرد بمفرد، وكتشبيه الهيئة الحاصلة في النقع الأسود والسيوف البيض متفرقات فيه بالهيئة الحاصلة من الليل المظلم والكواكب المشرقة في جوانب منه في قول بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وهذا تشبيه مركب بمركب.

وإما أن يكون مستنداً إلى العقل كما إذا شبهت أعمال الكفار بالسراب في المنظر المطمع مع المخبر المؤيس.

أما وجه الشبه الذي لا يكون أمراً واحداً ولا منزلاً منزلة الواحد فهو على ثلاثة أقسام أن تكون تلك الأمور حسية أو عقلية أو البعض حسياً والبعض عقلياً، فالأول كما إذا شبهت فاكهة بأخرى في لون وطعم ورائحة. والثاني: إذا شبهت بعض الطيور بالغراب في حدة النظر وكمال الحذر وإخفاء السفاد. والثالث: كما إذا شبهت إنساناً بالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشأن وعلو الرتبة.

ويقول إن التشبيه إذا كان في وصف اعتباري فليس بملتزم فيما بين أصحاب البيان أن يتكلفوا التصريح بوجه الشبه على ما هو به بل قد يذكرون على سبيل التسامح ما إذا أمعنت فيه النظر لم تجده إلا شيئاً مستتبعاً لما يكون وجه الشبه في المآل كقولهم: ألفاظه كالعسل فيذكرون الحلاوة لوجه الشبه على أنه في المآل لازم الحلاوة. وهو ميل الطبع اليها ومحبة النفس ورودها عليها.

ويقول إن حق وجه الشبه شموله الطرفين فإذا صادفه صح وإلا فسد ويصل إلى بيان الغرض من التشبيه ونراه يتأثر بالامام الرازي فيجعله عائداً إلى المشبه لبيان حاله أو مقدار حاله أو لبيان إمكان وجوده أو لتقوية شأنه في نفس السامع وزيادة تقرير له عنده أو لإبرازه إلى السامع في معرض التزيين أو التشويه أو الاستطراف وما شاكل ذلك.

أو عائداً إلى المشبه به ومرجعه إلى إيهام كونه أتم من المشبه في وجه الشبه كقوله:

وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح

فإنه تعمد إيهام أن وجه الخليفة في الوضوح أتم من الصباح.

وربما كان الغرض العائد إلى المشبه به بيان كونه أهم عند المشبه كما إذا أشير لك إلى وجه كالقمر في الإشراق والإستدارة، وقيل هذا الوجه يشبه ماذا؟ فقلت الرغيف إظهاراً لاهتمامك بشأن الرغيف لا غير، وهـذا الغرض يسمى إظهار المطلوب، ولا يحسن المصير إليه إلا في مقام الطمع في تمني المطلوب.

ويقول إن التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي وكان منتزعاً من عدة أمور خص باسم التمثيل، وإذا فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير سمي مثلاً، ويسوق الأمثلة.

ويعرض للتشابه ويقول عنه: إذا تساوى الطرفان المشبه والمشبه به في جهة التشبيه فالأحسن ترك التشبيه إلى التشابه ليكون كـل واحد من الطرفين ومشبهاً ومشبهاً به تفادياً من ترجيح أحد المتساويين.

وينتقل إلى النظر في أحوال التشبيه من حيث القرب والغرابة والقبول والرفض ويقول: إن الكلام في ذلك يستدعي تقديم أصول، منها أن إدراك الشيء مجملاً أسهل من إدراكه مفصلاً. ومنها أن حضور صورة شيء تتكرر على الحس أقرب من حضور صورة شيء يقل وروده على الحس «ومنها أن الشيء مع ما يناسبه أقرب منه مع ما لا يناسبه.. وبعد أن انتهى مع سرد هذه الأصول قال: إن من أسباب قرب التشبيه وكونه نازل الدرجة أن يكون وجهه أمراً واحداً كالسواد في قولك: هندي كالفحم أو أن يكون المشبه به مناسباً للمشبه أو أن يكون المشبه به غالب الحضور في خزانة الصور بجهة من الجهات كتشبيه الشعر الأسود بالليل. ومن أسباب بعده وغرابته أن يكون وجه التشبيه أموراً كثيرة أو المشبه به بعيد التشبيه

عن المشبه أو كان المشبه به نادر الحضور في الذهن لكونه شيئاً وهمياً أو مركباً خيالياً، وأما كون التشبيه مقبولاً، فالأصل فيه هو أن يكون الشبه صحيحاً وأن يكون كاملاً في تحصيل ما علق به من الغرض، وأن يكون سليماً عن الابتذال ويسلك في التشبيه جميع صور التشبيه البليغ وكذلك صور التجريد.

ويتحدث عن مراتب التشبيه ويقيمها على أساس ذكر جميع أركانه أو حذف بعضها دون بعض.

ويقول: «إنه قد يشبه الضد بضده على سبيل التمليح أو التهكم، فيقال للجبان ما أشبهه بالأسد، وللبخيل إنه حاتم ثان».

ويصل إلى المجاز[1] ويرى أنه لا بد من التعرض للحقيقة، والكلام في ذلك مفتقر إلى تقديم التعرض لوجه دلالات الكلم على مفهوماتها ولمعنى الوضع والواضع.

ويقول: إنه من المعلوم أن دلالة اللفظ على مسمى دون مسمى مع استواء نسبته اليهما يمتنع، فلا بد من تخصيص دلالته بأحدهما، وذلك التخصيص يستدعي مخصصاً ويذكر في بيان المخصص ثلاثة آراء: أما الذات أي أن دلالة اللفظ على معناه الحقيقي دلالة ذاتية أو أن المخصص هو الله سبحانه وتعالى أو أنه العقلاء من الناس ويبطل السكاكي الرأي الأول: لأن دلالة اللفظ على مسمى لو كانت ذاتية لامتنع نقله إلى المجاز ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، ولما صح وضع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر، والجون للأبيض والأسود.

(١) مفتاح العلوم ص ١٥١ ـ ١٦٩.

ويقول إنه بناء على الرأي الثاني تكون اللغة توقيفية وإلهام من الله وعلى الرأي الثالث تكون اصطلاحية. وأن المرجع في الرأيين الأخيرين أمر واحد وهو الوضع لكن الواضع إما الله عز وجل وإما الانسان.

ويذكر أن الوضع عبارة عن تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها، ويقول: إن كلمة «بنفسها» إحتراز عن المجاز إذ عينته بازاء ما أردته بقرينه فإن ذلك التعيين لا يسمى وضعاً ثم يعرف الحقيقة بقوله: هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع» ويقول إنه احتراز بالقيد الأخير: «من غير تأويل في الوضع» حتى لا تدخل الاستعارة. ويقسم الحقيقة إلى لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة، وإلى شرعية إن كان الشارع وإن لم يتعين واضعها تسمى عرفية.

ويعرف المجاز بأنه الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع «ثم يشرح محترزات التعريف ويفرق بين المجاز والمشترك، ويناقش تعريفات غيره للمجاز ويتعرض لمأخذ كلمتي حقيقة، ومجاز من اللغة، حتى إذا انتهى من ذلك قسم المجاز إلى قسمين: لغوي ويسمى مجازاً في المفرد وعقلي ويسمى مجازاً في الجملة، ويقسم المجاز اللغوي إلى قسمين: قسم يرجع إلى معنى الكلمة، وقسم يرجع إلى حكم لها في الكلام.

والراجع إلى معنى الكلمة قسمان: خال عن الفائدة ومتضمن لها ثم يقسم المتضمن للفائدة إلى قسمين: خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها ويسمى استعارة، ويخرج من هذه التقسيمات إلى أن المجاز على خمسة أقسام ثم يأخذ في بيانها.

ويبدأ بالمجاز اللغوي[1] الراجع إلى معنى الكلمة غير المفيد مثل استعمال مشفر البعير في شفة الانسان فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على أن المراد هو الشفة لا غير.

ويقول إنه سمي مجاز التعدية عن مكانه الأصلي، ومعنوياً لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغوياً لاختصاصه بمكانه الأصلي بحكم الوضع، وغير مفيد لقيامه مقام أحد المترادفين من نحو ليث وأسد وحبس ومنع عند المصير إلى المراد منه.

وينتقل إلى المجاز الراجع إلى المعنى[2] المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه وهو أن تتعدى الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق نحو أن تراد النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة، لتعلق النعمة بها من حيث أنها تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها، وهو ما يسمى بالمجاز المرسل ثم ينقل علاقاته التي ذكرها الامام عبد القاهر والامام الزمخشري.

وأما المجاز الثالث[3] ويريد به الاستعارة ويعرفها بقوله: هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به.

وهذا التعريف يشمل الاستعارة التصريحية، كما تقول: في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر، ويشمل التعريف أيضاً الاستعارة المكنية كما تقول: إن المنية أنشبت أظفارها، وأنت

(١) مفتاح العلوم ص ١٥٥.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق ص ١٥٦ ـ ٦٥

تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وإنكار أن تكون شيئاً غير سبع فتثبت لها ما يخص المشبه به وهو الأظفار.

ويرى أن الاستعارة لا تدخل الأعلام إلا إذا تضمنت نوع وصفية كتضمن اسم حاتم للجود وما در للبخل وما جرى مجراهما.

ويرجح كون الاستعارة مجاز لغوياً ويعرض لرأي الامام عبد القاهر فيها، والفرق بينها وبين الكذب، حتى يصل إلى الحديث عن تقسيمها، فيقول: إنها تنقسم إلى تصريحية وهي: ما صرح فيها بلفظ المشبه به وإلى مكنية وهي ما ذكر فيها لفظ المشبه.

والتصريحية قسمان: تحقيقية والمراد بها أن يكون المشبه المتروك شيئاً متحققاً إما حسياً وإما عقلياً وتخييلية والمراد بها أن يكون المشبه المتروك شيئاً وهمياً محضاً لا تحقق له إلا في مجرد الوهم، ثم يقسم كل واحدة منهما إلى قطعية واحتمالية.

ثم يقسم الاستعارة مرة أخرى إلى أصلية وتبعية وأيضاً إلى مرشحة ومجردة فيتم له ثمانية أقسام للاستعارة ويبدأ بالقسم الأول وهو عنده: الاستعارة التصريحية التحقيقية مع القطع مثل رأيت أسداً، ويطيل في تعريفها وفي تطبيق قيود التعريف على المثال المذكور وغيره. ويدخل فيها الاستعارة التهكمية أو التمليحية التي يستعار فيها اسم أحد الضدين أو النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضاد وإلحاقه بشبه التناسب بطريق التهكم أو التمليح. ويلاحظ أن قرينتها ربما كانت أمراً واحداً وربما كانت معاني مربوطاً بعضها ببعض. ويدخل فيها أيضاً الاستعارة التمثيلية.

والقسم الثاني من أقسام الاستعارة عنده هو: الاستعارة التخييلية مع القطع وهي عنده: ما لا تحقق لمعناه حساً ولا عقلاً بل معناه صورة وهمية

محضة لا يشوبها شيء من التحقيق الحسي أو العقلي كلفظ الأظفار في مثل قول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظفارها

فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصويرها بصورته واختراع لوازمه لها خصوصاً ما به الاغتيال، فاخترع لها صورة الأظفار ثم أطلق عليها لفظ الأظفار وقرينتها أضافتها إلى المكنية. فالمشبه عنده الصورة الخيالية والمشبه به الصورة الحقيقية والمستعار اللفظ الموضوع للصورة الحقيقية وأما القسم الثالث في الاستعارة فهو الاستعـارة التصريحيـة المحتملة، للتحقيق والتخييل وهي أن يكون المشبه المتروك صالح الحمل على ما له تحقق من وجه وعلى ما لا تحقق له من وجه آخر كقول زهير:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعـرى أفـراس الصبا ورواحله

يقول: إن أفراس الصبا ورواحله يعد استعارة تخييلية، لما يسبق إلى الفهم ويتبادر إلى الذهن من تنزيل أفراس الصبا ورواحله منزلة أظفار المنية. فإنه لما شبه الصبا بمقصد من مقاصد السفر كالغزو أو التجارة قضى منه الوطر فتعطلـت آلاته، وطرحت أدواته، أخذ الوهم في تصـويره بصورتها، واختراع لوازمها له خصوصاً ما به الترك والاهمال فاخترع له صورة الأفراس والرواحل ثم أطلق عليها لفظ الأفراس والرواحل وإضافة الأفراس والرواحل الى الصبا قرينتها.

ويحتمل أن تكون الأفراس والرواحل استعارة تصريحية تحقيقية ويكون زهير قد أراد بالأفراس والرواحل دواعي النفوس وشهواتها وقواها في لذاتها أو أراد بالأفراس والرواحل الأسباب التي قلما تتجمع عند اتباع الغي إلا أوان الصبا كالمال والاخوان، فاستعير لفظ الأفراس والرواحل للشهوات

والقوى أو لأسباب اتباع الغي كالمال والاخوان على سبيل الاستعـارة التصريحية التحقيقية.

وينتقل إلى القسم الرابع وهو الاستعارة بالكناية وهي أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به دالاً على ذلك بنصب قرينة وهي أن تنسب إلى المشبه أو تضيف إليه شيئاً من لوازم المشبه به على سبيل الاستعارة التخييلية مثل مخالب المنية نشبت بفلان.

والقسم الخامس الاستعارة الأصلية، وهي أن يكون المستعار اسم جنس كرجل وأسد وكقيام وقعود ولعل أول من أطلق عليها هذا الاسم هو الإمام الرازي.

ويصل السكاكي إلى القسم السـادس من أقسام الاستعـارة وهو الاستعارة التبعية وهي ما تقع في غير أسماء الأجناس كالأفعال والصفات المشتقة منها وكالحروف مثل نطقت الحال بكذا ومثل قوله تعالى ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[1] ثم لخص ما أمكن من كلام الأصحاب فيها كما يقول إلا أنه رجع يقـول: ولو أنهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بأن قلبوا فجعلوا نطقت الحال بكذا. الحال التي ذكروها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح - استعارة بالكناية عن المتكلم بوساطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام، وجعلوا نسبة النطق إليه قرينة الاستعارة لكان أقرب إلى الضبط.

ثم يحكي فقط تعريف الرماني والامام عبد القاهر للاستعارة.

ثم يذكر القسم السابع والقسم الثامن في الاستعارة ويقول إنها إذا عقبت بصفات ملائمة للمستعار له أو تفريع كلام ملائم له سميت مجردة

(١) سورة القصص آية ٨.

وإذا عقبت بصفات أو تفريع كلام ملائم للمستعار منه سميت مرشحة مثالها في التجريد أن تقول ساورت أسداً شاكي السلاح طويل القناة صقيل الغضب ومثالها في الترشيح : ساورت أسداً هصوراً عظيم اللبدتين وافي البراثن منكر الزئير.

وإذا لم تعقب بصفات أو تفريع كلام لا تكون مجردة ولا مرشحة، وقد سبقه الزمخشري والرازي ووقفا عند ترشيح الاستعارة وتجريدها.

ويقسم الاستعارة تقسيماً آخر من حيث الطرفان والجامع إلى خمسة أقسام: استعارة محسوس لمحسوس والجامع حسي كقوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[1] استعارة محسوس لمحسوس والجامع عقلي كقوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾[2]استعارة معقول لمعقول والجامع عقلي كقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا﴾[3] استعارة محسوس لمعقول والجامع عقلي كقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[4] استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾[5].

وينتقل إلى المجاز الرابع[6] وهو الراجع إلى حكم الكلمة في الكلام، ويقصد به مجاز الحذف والزيادة، وينقل تعريف السابقين له وهو أن تكون الكلمة منقولة عن حكم لها أصلي إلى غيره كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ فالأصل جاء أمر ربك ويقول إن الحكم الأصلي في الكلام لقوله

(١) سورة مريم آية ٤.
(٢) سورة الذاريات آية ٤١.
(٣) سورة يس آية ٥٢.
(٤) سورة الأنبياء آية ١٨.
(٥) سورة الحاقة آية ١١.
(٦) مفتاح العلوم ص ١٦٥ - ١٦٦.

«ربك» هو الجر وأما الرفع فمجاز وكذلك قوله ﴿ٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] الأصل واسأل أهل القرية .

وقد سبق أن تعرض لهذا النوع الامام عبد القاهر كما أسلفنا وقد تابعه السكاكي وتردد مثله في أن يعد ذلك مجازاً لأن الكلمات فيه مستعملة في معانيها الحقيقية ورأى أن يعد ملحقاً بالمجاز ومشبهاً به لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الأصل إلى غير أصل ـ لا أن يعد مجازاً.

وأما القسم الخامس من أقسام[2] المجاز فهو المجاز العقلي، وقد عرفه بقوله: هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع كقولك شفى الطبيب المريض ويقول: إنما قلت خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه دون أن أقول خلاف ما عند العقل «لكي يخرج قول الدهري: أنبت الربيع البقل رائياً إنبات البقل من الربيع فإنه لا يسمي قوله هذا مجازاً وإن كان بخلاف العقل في نفس الأمر».

ثم مضى يقسم المجاز العقلي إلى أقسام أربعة لأن طرفيه إما أن يكونا حقيقيين نحو هزم الأمير الجند وإما أن يكونا مجازيين نحو أحيا الأرض شباب الزمان وإما أن يكون أولهما حقيقة وثانيهما مجازاً نحو أنبت البقل شباب الزمان وإما بالعكس نحو أحيا الربيع الأرض.

وينقل عن الامام عبد القاهر أن هذا المجاز الحكمي كثير الوقوع في كلام رب العزة ولا يلبث أن يعرف الحقيقة العقلية فيقول: وأما الحقيقة العقلية وتسمى حكمية أيضاً وإثباتية: فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه كقولك أنبت الله البقل وبعد أن انتهى من عرض الحقيقة

(١) سورة يوسف آية ٨٢.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٩.

والمجاز قال: هذا كله بحسب رأي الأصحاب من تقسيم المجاز إلى لغوي وعقلي وإلا فالذي عندي هو نظم المجاز العقلي في سلك الاستعارة بالكناية، بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بوساطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة وجعل نسبة الإنبات إليه قرينة للاستعارة «ثم يذكر تعريف الحقيقة الحكمية والمجاز الحكمي عند الأصحاب وبذلك ينتهي عرضه للمجاز».

ويخرج إلى الكناية[1] ويعرفها بقوله: هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة.

ثم يقول إن الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة ويفرق بين الكناية والمجاز بوجهين: أحدهما أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته، والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو: رعينا الغيث أن تريد معنى الغيث.

والثاني: أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ثم يقسم الكناية بحسب المطلوب منها إلى ثلاثة أقسام: أولها الكناية المطلوب بها نفس الموصوف وهي تارة تقرب وتارة تبعد.

وثانيها الكناية المطلوب بها نفس الصفة وهي أيضاً تكون قريبة وبعيدة والقريبة تارة تكون واضحة وتارة تكون خفية.

وثالثها: الكناية المطلوب بها تخصيص الصفة بالموصوف، وقد سماها

(١) مفتاح العلوم ص ١٦٩ ـ ١٧٥.

المتأخرون بعده كناية عن نسبة ويقول إنها تتفاوت في اللطف فتارة تكون لطيفة وأخرى ألطف ثم يسوق الأمثلة للأنواع الثلاثة.

ويقول: «وقد يظن أن ها هنا قسماً رابعاً وهو أن يكون المطلوب بالكناية الوصف والتخصيص معاً مثل ما يقال: يكثر الرماد في ساحة عمرو في الكناية عن أن عمراً مضياف فليس بذاك، إذ ليس ما ذكر بكناية واحدة بل هما كنايتان، وانتقال من لازمين إلى ملزومين أحد اللازمين كثرة الرماد والثاني تقييدها وهو قولك في ساحة عمرو.

ويذكر أن الكناية المطلوب بها نفس الصفة والكناية المطلوب بها تخصيص الصفة بالموصوف، تارة تكون مسوقة لأجل الموصوف المذكور كما تقول: فلان يصلي ويزكي وتتوصل بذلك إلى أنه مؤمن، وتارة تكون مسوقة لأجل موصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين: المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي أخاه المسلم وتتوصل بذلك إلى نفي الايمان عن المؤذي وعلى ذلك متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً ويكون إطلاق اسم التلويح عليها مناسباً إذا كانت ذات مسافة بينها وبين المكنى عنه متباعدة لتوسط لوازم كما في كثير الرماد. وإذا كانت المسافة قريبة مع نوع خفاء كنحو عريض القفا كان إطلاق اسم الرمز عليها مناسباً.

وإن كانت المسافة قريبة لا مع نوع خفاء كان إطلاق اسم الإيماء والاشارة عليها مناسباً كقول أبي تمام:

أبين فما يزرن سوى كريم ... وحسبك أن يزرن أبا سعيد

ويقول: إن التعريض تارة يكون على سبيل الكناية وأخرى على سبيل المجاز ويمثل لذلك بنحو: «آذيتني فستعرف» فإذا أراد القائل لهذه العبارة

المخاطب ومع المخاطب إنساناً آخر معتمداً على قرائن الأحوال كان المثال من الكناية وإذا لم يرد إلا غير المخاطب كان من المجاز.

ويقف عند قول أرباب[1] البلاغة «إن المجاز أبلغ من الحقيقة، وإن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه، وإن الكناية أوقع من الإفصاح بالذكر ويوضح السبب في ذلك مستمداً من الإمام عبد القاهر، حتى إذا انتهى من ذلك أجمل كل ما قاله في[2] علم البيان.

ثم يأخذ في القول عن البلاغة[3] والفصاحة، ونراه يفرق بينهما فيقول إن البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التركيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها «ومعنى ذلك أنه يجعل البلاغة تشمل علمي المعاني والبيان فحسب، ومضى يجعل لها طرفين أعلى وأسفل كما أسلفنا فيما تقدم وأما الفصاحة. فهي عنده قسمان: راجع الى المعنى وهو خلوص الكلام عن التعقيد، وراجع الى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصيلة وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة عن التنافر.

ثم أخذ يكشف عن وجوه[4] البلاغة والفصاحة المعنوية واللفظية في الآية الكريمة:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ٱبْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَاءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ﴾[5]وقد سبق أن

(١) مفتاح العلوم ص ١٧٤ - ١٧٥.
(٢) المرجع السابق ص ١٧٥.
(٣) مفتاح العلوم ص ١٧٥, ١٧٦.
(٤) المرجع السابق ص ١٧٦, ١٧٨.
(٥) سورة هود آية ٤٤.

وقف أمامها الإمام عبد القاهر وكشف فيها عن روعة النظم، وبعد أن ينتهي من بيان روعة الآية الكريمة يقول[1]: وإذ قد تقرر أن البلاغة بمرجعيها، وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه أعلى درجات التحسين فها هنا وجوه مخصوصة كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير الى الأعرف منها وهي قسمان قسم يرجع الى المعنى وقسم يرجع الى اللفظ فمن القسم الأول المطابقة، والمقابلة والمشاكلة ومراعاة النظير، والمزاوجة، واللف والنشر، والجمع والتفريق، والتقسيم، والجمع مع التفريق، والجمع مع التقسيم، والجمع مع التفريق والتقسيم، والإيهام، والتوجيه، وتأكيد المدح بما يشبه الذم وسوق المعلوم مساق غيره، ويقول فيه: «لا أحب تسميته بالتجاهل»، ومن المحسنات المعنوية عنده: الإعتراض، والإستتباع، والإلتفات، وينبه على أنه ذكره في علم المعاني ويذكر أيضاً من هذا القسم: تقليل اللفظ ولا تقليله.

ويذكر من القسم الثاني وهو المحسنات البديعية اللفظية: التجنيس، والقلب والأسجاع والترصيع كما ذكر الإشتقاق ورد العجز على الصدر، ويقول: إن أصل الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظ توابع للمعاني لا أن تكون المعاني لها توابع، يريد ألا تكون متكلفة.

ويذكر أن الأصحاب يوردون ها هنا أنواعاً مثل كون الحروف منقوطة أو غير منقوطة أو البعض منقوطاً والبعض غير منقوط بالسوية، ويترك للقارىء أو البليغ الحرية في استخراج ما شاء من هذا القبيل ويلقبه بما أحب، ولعله يريد بالأصحاب الإمام الرازي فهو أول من أورد مثل هذه الأنواع فيما نعلم.

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٩ - ١٨٢.

وبذلك ينتهي السكاكي من تلخيصه لعلمي البلاغة، المعاني والبيان وما ألحقه بهما من الفصاحة المعنوية واللفظية، وما يتبعهما من المحسنات المعنوية واللفظية وهو وإن كان قد تم له ما أراد من ترتيب المسائل البلاغية ترتيبا قائماً على أساس منطقي واستوفى حدودها وأقسامها وتعاريفها حتى أصبحت تضارع العلوم الأخرى كالنحو والصرف إلا أنه بطريقته هذه يعتبر المسؤول الأول عن تحجر البلاغة وتعقيدها بما أشاع فيها من كثرة التقسيمات والتفريعات وبما زج فيها من علوم المنطق والفلسفة والأصول وأخلاها من التحليلات الرائعة لنصوص الشعر وآي الذكر الحكيم التي وجدناها عن الرماني وابن سنان الخفاجي والإمامين عبد القاهر والزمخشري.

وممن ساروا في طريق التلخيص ابن الزملكاني في كتابه.

٣) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن

وهو: عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف كمال الدين أبو المكارم المتوفى سنة ٦٥١هـ قال السبكي: كان فاضلاً خبيراً بالمعاني والبيان والأدب، مبرزاً في عدة فنون[1] وأهم كتبه البلاغية كتاب «التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن» وقد استهله بمقدمة أشاد فيها بعلم البيان، ولا يلبث أن يقول: ولم أجد فيه من المصنفات إلا القليل مع أنها مشحونة بالقال والقيل، ومن أجمعها كتاب «دلائل الإعجاز» للإمام العالم، الحبر التحرير علم المحققين عبد القاهر الجرجاني رحمه الله، فإنه جمع فأوعى... فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد، وهدم سور المعضلات بالتسوير المشيد، غير أنه واسع الخطو كثيراً ما يكرر الضبط، فقيد للتبويب، طريد من

(١) بغية الوعاة ص ١١٩ جـ ٢.

الترتيب، يمل الناظر ويعشى الناظر وقد سهل الله تعالى جمع مقاصده وقواعده، وضبط جوامحه وطوارده مع فرائد سمح بها الخاطر، وزوائد نقلت من الكتب والدفاتر[1] فواضح أن الكتاب عرض وتلخيص لآراء الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» وترديد لأمثلته مع ترتيب وتهذيب. وإذا تقدمنا في الكتاب وجدناه يناقش[2] الإمام الزمخشري في رأيه في «لن» ويناقش[3] أيضاً الإمام فخر الدين الرازي في تعريفه للإسم ولكن لم يظهر أثرهما في الكتاب، ولكنه استفاد من جهود السابقين في ألوان البديع التي ذكرها.

ويقول إنه رتب الكتاب على سوابق، ومقاصد، ولواحق. أما السوابق[4] فقد وزعها على ثلاث مقدمات: المقدمة الأولى في فضل علم البيان، والمقدمة الثانية في بيان حصر مواقع الغلط في اللفظ. والمقدمة الثالثة في طريق تحصيله. وأما المقاصد فتجمعها ثلاثة أركان:

تحدث في الركن[5] الأول منها عن الدلالات الإفرادية. بادئاً بالحقيقة والمجاز ويجعل المجاز على ثلاثة أقسام: الكتابة والاستعارة والتمثيل، بادئاً بالحديث عن الكناية وتليها الإستعارة ثم التمثيل منبهاً على أن التمثيل إنما يكون مجازاً إذا جاء على حد الإستعارة مثاله قولك للمتحير: فلان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ولو قلت: إنه في تحيره كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، لم يكن من باب المجاز، وترتيبه لهذه الألوان على هذا النحو دليل

(١) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ص ٣٠ تحقيق الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي مطبعة العاني ببغداد الطبعة الأولى ١٩٦٤م.
(٢) المرجع السابق ص ٨٤، ٨٥.
(٣) المرجع السابق ص ٥١.
(٤) المرجع السابق ص ٣١ - ٣٢.
(٥) المرجع السابق ص ٣٧ - ٨٦.

قاطع على أنه لم يقرأ «مفتاح العلوم» للسكاكي ولا حتى «أسرار البلاغة» للإمام عبد القاهر.

ويمضي فيتحدث عن الفرق بين الإثبات بالاسم والفعل والمعرفة والنكرة مستمداً من الإمام عبد القاهر تارة ومن علم النحو تارة أخرى.

ويتحدث عن لفظ «كل» موضحاً حالها مع النفي والإثبات، ويعرض لفظ «هذا» وكذلك «اللهم» ويصل للفعل «كاد» ويقول إنه موضوع للدلالة عى قرب الوجود فمن المحال أن يكون نفيها موجباً وجود الفعل ويتحدث عن «أن» ملاحظاً دورها في ربط الجملتين وإفادتها القصر إذا زيدت عليها «ما» فصارت «إنما» ويتحدث عن همزة الإستفهام إذا وليها الفعل أو الإسم وكذلك «ما» النافية إذا وليها الفعل أو الاسم، ثم يعود للحديث عن القصر «بما وإلا» ونلاحظ أنه مزق مبحث القصر إذا تحدث عن القصر «بإنما» ثم التقديم والتأخير في الإستفهام والنفي ثم عاد فأكمل الحديث عن القصر وكذلك فعل في مبحث التقديم فسوف نراه يتحدث عن التقديم والتأخير مرة أخرى في الركن الثاني. ثم يختم الحديث في الركن الأول بحديثه عن الحروف «لو» و«لا» و«لن».

وينتقل الى الركن[1] الثاني ويجعله في مراعاة أحوال التأليف بين المفردات، والجمل حتى تكون أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض فيقوى بذلك الإرتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء. ويقول كما قال الإمام عبد القاهر: وهذا يجيء على وجوه شتى ثم يسوق الأمثلة التي استمدها من الإمام عبد القاهر مع تحليلاته لها، ويقول في قول الشاعر:

---

(١) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ص ٨٩ ـ ١٦٢.

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم　　قالوا لأمهم: بولي على النـار

أنه قد حسن في المفردات والتأليف، لأنك لا تجد فيه لفظة إلا وقد تضمنت هجاء، فإنه أتى بلفظ «قوم» وهو خاص بالرجال فأشعر بأنهم عزاب ليس لهم ثروة فيتزوجون، أو أنهم عن مكارم الخصال بمعزل، ثم لفظ «قوم» يشعر بقلتهم وأنهم من العشرة فما دونها، ثم أتى بـ «إذا» التي تؤذن بالشرط، وأن الأضياف لا ينتابونهم إلا في أوقات مخصوصة. ثم أتى بسين الإستفعال ليؤذن أن كلبهم ليس من عادته النباح، بل إنما يقع ذلك عند ضربه وإلجائه الى ذلك. ثم أتى بـ «الأضياف» معرفاً باللام للرمز الى عهده أضيافاً معينين، وأنهم لا يقصدهم أحد وأن كلبهم لا ينبح إلا باستنباح جملتهم، وهذا يؤذن بمهانته، وأنه لم يبق له قوة للنباح من الجوع. ثم جاء بـ «الأضياف» على جمع القلة ليؤذن بقلة الطارق منزلهم، ثم أفرد كلبهم ليعرف أنه ليس لهم سوى كلب واحد ثم أضافه اليهم استحقاراً لهم، ثم أتى بـ «قالوا» ليعرف أنهم يمتهنون أنفسهم ولا يترفعون بخادم ينوب عنهم في المقال. ثم جعل القول منهم مباشراً لأمهم، ولم يكن عندهم من يخلفها في القيام بطفي النار، فأقاموا أمهم مقام الأمة في قضاء حوائجهم، ثم جعلهم قائلين بما يستفحش، ولم يقتصروا على طلب طفي النار من غير أن يصرحوا بما تطفأ به. وقوله «على النار» فيه إشعار بأن نارهم قليلة لا ينتفع بها. . وأنها لقلتها تطفؤها بولة وأنها إنما أمرت بذلك عند استنباح الأضياف ليذهب عن الأضياف مكانهم فلا يهتدون اليهم ثم يقول: «فقد قامت الحجة البالغة على أن التأليف هو الدعامة الكبرى في حسن المعاني وفخامتها، وليس لك أن تسوقه بزمامه إلا بضبط اثني عشر فناً» ويأخذ في عرض هذه الفنون بادئاً بالحديث عن تقديم الإسم على الفعل وتأخيره ويعرض لتعريف الخبر وتنكيره وتوسط ضمير الفصل بينه

وبين المبتدأ وينتقل الى المجاز الإسنادي والتمثيل ويقصد به التشبيه التمثيلي والإيجاز والتوكيد والحذف والفصل والوصل ويختم الركن الثاني بتلخيص عدة نقاط تعرض لها الإمام عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» منها قوله: إنه لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى مع اتحاد المعبر عنه حتى تختص بتأثير لا يكون للأخرى.

ويصل الى الركن[1] الثالث ويتحدث فيه عن معرفة أحوال اللفظ وأسماء أصنافه في علم البديع ويذكر فيه ستة وعشرين لوناً من ألوان البديع.

ويتكلم في اللواحق[2] عن بيان الجهة التي تحصل بها البلاغة والإعجاز في القرآن الكريم. ويبطل أن يكون العجز حصل من جهة ذوات الكلم المفردة، أو أن الإعجاز وقع بالنسبة الى العوارض من الحركات والتأليف فقط أو أنه وقع بالنسبة الى المعاني فقط أو أنه بالصرفة. ويقول إذا بان بطلان هذه الآراء الأربعة تعين أن يكون الإعجاز راجعاً الى توخي معاني النحو وأحكامه في النظم.

ثم يرد بعض الشبه التي آثارها المخالفون ضد نظرية النظم على نحو ما فعل الإمام عبد القاهر وبذلك ينتهي الكتاب.

هذه تلخيصات البلاغة العربية التي ازدهرت على يدي الإمامين عبد القاهر والزمخشري، ولم يكتب الذيوع والإنتشار إلا لواحد منها وهو:

القسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي، وذلك بإقبال العلماء عليه شرحاً ونظماً وتلخيصاً، وكان من أهم شروحه: شرح قطب

---

(١) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ص ١٦٣ ـ ١٩٠.
(٢) المرجع السابق ص ١٩٣ ـ ٢٠٠.

الدين محمود بن مصلح الشيرازي المتوفي سنة ٧٤٢هـ، وشرح سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني المتوفي سنة ٧٩٢هـ وشرح علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني المتوفي سنة ٨١٦هـ وغيرها ونظمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الضرير المراكشي وشرحه بكتاب سماه «ضوء المصباح على ترجيز المصباح».

وممن قام بتلخيصه: بدر الدين بن مالك، والخطيب القزويني وسنخص كل منهما بحديث: أما بدر الدين بن محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك المتوفي سنة ٦٨٦هـ والذي يقول عنه الصفدي: إنه كان إماماً فهماً ذكياً، حاد الخاطر، إماماً في النحو والمعاني والبيان والبديع والعروض والمنطق، جيد المشاركة في الفقه والأصول[١] فهو أول من لخص القسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي - فيما نعلم - في كتابه: «المصباح في علم المعاني والبيان والبديع» الذي استهله بالإشادة بعلم البلاغة والفصاحة قائلاً: إنه أشرف أنواع الأدب قدراً وأعلاها مكانة وخطراً، لأنه علم الإستخراج لأسرار البلاغة من معادنها والكشف عن محاسن النكت المودعة في مكانها. . ، الذي إذا حذقت فيه أطلعك على إعجاز نظم القرآن، وعلى خباء الصبابة في تلك القواليب، ووروده على تلك المناهج والأساليب، وأقدرك في نسج حبير الكلام على ما يشهد لك من البلاغة بالقدم المعلى[٢] وقسم الكتاب الى ثلاثة أقسام: القسم الأول: في علم المعاني، والثاني في علم البيان والثالث في توابع البلاغة من طرق الفصاحة وهو علم البديع. ومضى يتابع السكاكي ويلخص ما قاله، ويخفف من أعبائه المنطقية والفلسفية والكلامية التي أودعها مقدمات الأقسام والفصول حتى إذا وصل

(١) بغية الوعاة ص ٢٢٥ جـ ٢.

(٢) كتاب المصباح في علم المعاني والبيان والبديع ص ٣ طبع م الخيرية ط أولى.

الى الإيجازوالإطـناب توسع فيهما عن السكاكي الذي تحدث عنهما بإيجاز ونقل الحديث عن البلاغة في أول كتابه مخالفاً بذلك السكاكي الذي تحدث عنهـا بعد الفراغ من علمي المعاني والبيان.

وتابع السكاكي في رد الألوان البديعية الى الفصاحة اللفظية والمعنوية، إلا أنه خالفه فإطلاقه عليها اسم البديع وبصنيعه هذا تم تقسيم البلاغة الى علومها الثلاثة من معان وبيان وبديع كما أربى على السكاكي في ذكر المحسنات البديعية، وجعل أنـواعاً منهـا تعود الى الفصـاحة اللفـظية كالترديد، والتعطيف، والتشطير، التسجيع والتجزئة، والتسميط.

وما يرجع الى الفصاحة المعنوية قسمان: قسم يعـود الى الإفهام والتبيـين، كالإيضـاح والمذهب الكـلامي والتبيـين والتتميم والتقسيم، والتكميل، والإعتراض...

وقسم يـعـود الى تحسين الكلام وتزيينه كاللف والنشر والتفريق والجمع مع التقسيم. وبانتهاء عرضه لألوان البديع ينتهي الكتاب.

وأما قاضي القضاة جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الشافعي العلامة فيقول عنه ابن حجر أنه ولد سنة ست وستين وستمائة، واشتغل وتفقه، حتى ولي قضاء ناحية الروم، وله دون العشرين. ثم قدم دمشق، واشتغل بالفنون، وأتقن الأصول والعربية والمعاني والبيان، ويقول السيوطي: «وله من التصانيف: تلخيص المفتاح في المعاني والبيان، وهو من أجل المختصرات فيه، وقد ملكته بخطه الـحسن المليح، ونظمته في أرجوزة. وله: إيضاح التلخيص»[1].

(١) بغية الوعاة ص ١٥٦, ١٥٧ جـ ١.

ويقول الخطيب في مقدمة كتابه «تلخيص المفتاح»: «وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنفه الفاضل العلامة أبو يعقوب يوسف السكاكي أعظم ما صنف فيه من الكتب المشهورة نفعاً، لكونه أحسنها ترتيباً وأتمها تحريراً وأكثرها للأصول جمعاً. ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد قابلاً للإختصار مفتقراً الى الإيضاح والتجريد، ألفت مختصراً يتضمن ما فيه من القواعد، ويشتمل على ما يحتاج اليه من الأمثلة والشواهد. ولم آل جهداً في تحقيقه وتهذيبه، وترتيبه ترتيباً أقرب تناولاً من ترتيبه. ولم أبالغ في اختصار لفظه. تقريباً لتعاطيه وطلباً لتسهيل فهمه على طالبيه. وأضفت الى ذلك فوائد عثرت في بعض كتب القوم عليها وزوائد لم أظفر في كلام أحد بالتصريح بها ولا الإشارة إليها. وسميته تلخيص المفتاح»[1].

وقد نال هذا التلخيص شهرة فائقة وأقبل عليه العلماء شرحاً وتلخيصاً ونظماً وممن شرحه الخطيب القزويني نفسه بكتاب سماه «الإيضاح» قال في مقدمته: «هذا كتاب في علم البلاغة وتوابعها، ترجمته -بالإيضاح- وجعلته على ترتيب مختصري الذي سميته - تلخيص المفتاح - وبسطت فيه القول، ليكون كالشرح له، فأوضحت مواضعه المشكلة، وفصلت معانيه المجملة، وعمدت الى ما خلا عنه المختصر مما تضمنه مفتاح العلوم، والى ما خلا عنه المفتاح من كلام الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني، رحمه الله - في كتابيه: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» والى ما تيسر النظر فيه من كلام غيرهما، فاستخرجت زبدة ذلك كله، وهذبتها ورتبتها حتى استقر كل شيء منها في محله، وأضفت الى ذلك ما أدى اليه

(١) التلخيص للخطيب القزويني ص ٢٢ - ٢٣.

فكري، ولم أجده لغيري، فجاء بحمد الله جامعاً لأشتات هذا العلم»[1].

وسنعرض لبلاغته من خلال «الإيضاح» لأنه أوفى من التلخيص، والممثل الأخير لرأيه. ونرى الخطيب قد وزعه على مقدمة وثلاثة فنون وخاتمة.

أما المقدمة فقد تحدث فيها عن الفصاحة والبلاغة مخالفاً بذلك السكاكي الذي تحدث عنها بعد علم البيان كما أسلفنا.

ومضى فيها يقول: إن فصاحة المفرد هي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي، وفصاحة الكلام هي خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات، والتعقيد مع فصاحتها، وأما فصاحة المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح، ومن خلال شرحه لهذه الأمور يظهر تأثره بابن سنان الخفاجي واضحاً بجانب تأثره بالسكاكي.

وينتقل الى البلاغة ويقول: إن بلاغة الكلام هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ومقتضى الحال مختلف، لأن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد ـ الى غير ذلك ويقول إن مقتضى الحال هو الإعتبار المناسب، وتطبيق الكلام على مقتضى الحال هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم.

ولا يلبث أن يجعل البلاغة تشمل علوم المعاني والبيان والبديع، ويقول: إن كثيراً من الناس يسمي الجميع علم البيان، وبعضهم يسمي البيان والبديع بالبيان ومنهم من يسمي الثلاثة بعلم البديع.

(١) الايضاح ص ٢، ٣، ٤ جـ ١ ضمن شروح التلخيص طبع الحلبي.

ويخرج الى الفن الأول وقد خص الحديث فيه عن علم المعاني، ونراه يترك تعريف السكاكي، ويعرفه بقوله: هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال. ويورد تعريف السكاكي لعلم المعاني ويناقشه كما يورد تعريفه للبلاغة ويعترض عليه.

وعلى هدى من السكاكي يحصر أبواب علم المعاني ولكنه يجعل الإنشاء قرين الخبر بدلا من الطلب كما فعل السكاكي، ويقدم الإنشاء على الفصل والوصل.

ثم مضى يعالج الخبر الصادق والكاذب وأضرب الخبر على نحو ما فعل السكاكي حتى إذا ألم بالحقيقة والمجاز العقليان، نقل الحديث عنهما من البيان الى المعاني وجعل المجاز العقلي في الإسناد لا الكلام مخالفاً بذلك السكاكي، وخالفه أيضاً في رده المجاز العقلي الى الإستعارة بالكناية، وجعله باباً قائماً بنفسه. ولكنه لم يختلف عنه في طريقة المعالجة لهذا الباب.

ويمضي يلخص ما قاله السكاكي في أحوال المسند إليه والمسند والقصر والإنشاء والفصل والوصل مهتدياً بآراء الإمام عبد القاهر والإمام الزمخشري ولم يخالفه إلا في مواضع ليست ذات بال كتقديم المسند إليه وتوكيده...

حتى إذا وصل الى الإيجاز والإطناب توسع فيهما عن السكاكي وجعل لهما واسطة هي المساواة مهتدياً بصنيع بدر الدين بن مالك فيهما ويصل الى الفن الثاني وهو علم البيان ويعرفه بأنه «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه» وحصر مباحثه مستعيناً بالدلالات، وانتهى كما انتهى السكاكي - الى أن مباحثه تنحصر في التشبيه والمجاز والكناية ويقول إن التشبيه هو: الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى «ثم يلخص كل ما قاله السكاكي في أقسام التشبيه، ولم يلبث أن يخالفه في

التشبيه التمثيلي إذ يطلقه على كل تشبيه كان وجه الشبه فيه مركباً حسياً بينما السكاكي يطلقه على التشبيه الذي يكون وجه الشبه فيه مركباً عقلياً. ثم يأخذ في بيان المجاز والكناية على نحو ما فعل السكاكي ويخالفه في الإستعارة المكنية. إذ يرى أنها تشبيه يلاحظ المتكلم ويضمره في نفسه فلا يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه بينما يراها السكاكي في لفظ المشبه المذكور المستعمل في المشبه به بادعاء أن المشبه عين المشبه به أي من جنسه.

وينتقل الى الفن الثالث وهو عنده علم البديع. ويعتبر الخطيب أول من هذبه بعد بدر الدين بن مالك. وقد عرفه بقوله: «هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»، ويقول إن هذه الوجوه ضربان: ضرب يرجع الى المعنى، وضرب يرجع الى اللفظ.

وهو بذلك ينظر الى البديع نظرة السكاكي، فيعتبره وجوهاً يؤتى بها لتحسين الكلام ثم ساق ألوان البديع المعنوية واللفظية متوسعاً فيها عن السكاكي.

أما الخاتمة وقد وزعها على فصلين: تحدث في الفصل الأول عن السرقات الشعرية وما يتصل بها وفي الفصل الثاني عن ابتداء الكلام وفي التخلص من النسيب الى غيره وفي الإنتهاء.

وممن شرحوا كتاب «التلخيص» للخطيب القزويني، أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين أبو حامد السبكي المتوفي سنة ٧٧٣هـ في كتابه «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» ومسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني والمتوفى سنة ٧٩٢ هـ في كتابه «المطول».

ثم توالت الشروح والتلخيصات حتى كثرت كثرة تلفت الأنظار، وهي أعمال بعضها من بعض لم تحاول أن تخرج عن الخطة التي رسمها السكاكي، ولم تأت بجديد له قيمته. بل أصبحنا لا نجد إلا كلاماً مكرراً لا يربي ذوقاً ولا يرهف حساً ولم يكن همهم منصرفاً لبيان الوجه البلاغي للقرآن الكريم بقدر ما هو منصرف لخدمة كتب البلاغة نفسها.

هذا . . ولم تكن البلاغة السكاكية وحدها هي التي تقوم ببيان أسرار الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بل كان يشاركها في ميدان البحث البلاغي دراسات أخرى - منذ عصر السكاكي - اتجهت اتجاهاً مغايراً لطريقته فأكثرت من عرض الشواهد الأدبية وعقد الموازنات بينها، وعزفت عن المباحث المنطقية والفلسفية والكلامية الى حد ما، ويمثل هذا الإتجاه ابن الأثير في كتابه المشهور:

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر

وابن الأثير هو: أبو الفتح[1] نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري، الملقب ضياء الدين.

كان مولده بجزيرة ابن عمر سنة ٥٥٨هـ، ونشأ بها، وانتقل مع والده الى الموصل، وبها اشتغل وحصل العلوم، وحفظ كتاب الله الكريم، وكثيراً من الأحاديث ومهر في النحو واللغة وعلم البيان، واستكثر من حفظ الشعر، فحفظ شعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وشعر أبي عبادة البحتري وشعر أبي الطيب المتنبي.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٢٥ - ٣٢ جـ ٥ وانظر بغية الوعاة للسيوطي ص ٣١٥ جـ ٢.

ووزر للأفضل علي بن السلطان صلاح الدين، ومات ببغداد سنة ٦٣٧هـ.

وأشهر مصنفاته: كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، وقد ذكر ابن الأثير السبب الذي حفزه على تأليف هذا الكتاب. قال في المقدمة: «أما بعد فإن عدم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام. وقد ألف الناس فيه كتباً، وجلبوا ذهباً وحطبوا حطباً، وما من تأليف إلا وقد تصفحت شينه وسينه، وعلمت غثه وسمينه، فلم أجد ما ينتفع به في ذلك إلا كتاب «الموازنة» لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي،وكتاب «سر الفصاحة»لأبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجي غير أن كتاب «الموازنة» أجمع أصولاً، وأجدى محصولاً، وكتاب «سر الفصاحة» وإن نبه فيه على نكت منيرة، فإنه قد أكثر مما قل به مقدار كتابه من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها، ومن الكلام على اللفظة المفردة، وصفاتها، مما لا حاجة الى أكثره، ومن الكلام في مواضع شذّ عن الصواب فيها...

على أن كلا الكتابين قد أهملا من هذا العلم أبواباً، ولربما ذكرا في بعض المواضع قشوراً وتركا لباباً.

وكنت عثرت على ضروب كثيرة منه في غضون القرآن الكريم، ولم أجد أحداً ممن تقدمني تعرض لذكر شيء منها. وهي إذا عدت كانت في هذا العلم بمقدار شطره، وإذا نظر إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره، وقد أوردتها ها هنا، وشفعتها بضروب أخر مدونة في الكتب المتقدمة، بعد أن حذفت منها ما حذفته، وأضفت إليها ما أضفته وهداني الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلي مبتدعة، ومنحني درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها

تابعة، وإنما هي متبعة. وكل ذلك يظهر عند الوقوف على كتابي هذا وعلى غيره من الكتب[1] والكتاب لم يهتم ببيان أسرار الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، ويبدو أنها في نظر ابن الأثير مسألة مفروغ منها ومسلم بها. وإنما عنايته منصرفة لبيان طرق تعلم صناعة الكتابة والشعر، والقرآن الكريم عنده هو المثل الأعلى الذي يجب أن يحتذى ويتمرس به في صناعة الكتابة. فالكتاب خارج عن موضوعنا لكن طبيعة البحث تقتضي أن نعطي فكرة عن منهجه وطريقة معالجته لموضوعات البلاغة، ولا نكاد نمضي معه في الكتاب حتى نجده قد تأثر بقدامة في «نقد الشعر» وبالخفاجي في «سر الفصاحة» ووزع مباحثه بين اللفظ والمعنى ويقول إنه بنى الكتاب على مقدمة ومقالتين: فالمقدمة تشتمل على أصول علم البيان والمقالتين تشتملان على فروعه، فالأولى: في الصناعة اللفظية والثانية في الصناعة المعنوية ولا يلبث أن يقول إن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم[2].

ويبدأ بالحديث عن المباحث التي تشتمل عليها المقدمة[3] فيقول إن موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة، ويأخذ في ذكر آلات علم البيان وأدواته من معرفة علم النحو وعلم اللغة وأمثال العرب وأيامهم ووقائعهم، وما كتبه البلاغيون في هذه الصناعة وحفظ القرآن الكريم ورأيه أن صاحب هذه الصناعة ينبغي أن يكون عارفاً بكتاب الله لأن فيه فوائد كثيرة، منها أنه يضمن كلامه بالآيات في أماكنها اللائقة بها ومواضعها المناسبة لها فإن

---

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ص ٣٥, ٣٧,٣٦ جـ ١ تحقيق الدكتور طبانه والحوفي الطبعة الأولى سنة ١٣٧٩ هـ نشر مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.

(٢) المرجع السابق ص ٣٧ .٣٨ جـ ١.

(٣) المرجع السابق ص ٣٩ ـ ٢٠٩ جـ ١.

ذلك يجعل للكلام فخامة وجزالة ورونقاً، ومنها أنه إذا عرف مواقع البلاغة وأسرار الفصاحة المودعة في تأليف القرآن اتخذه بحراً يستخرج منه الدرر والجواهر ويودعها مطاوي كلامه. ثم يضع كل تجاربه في صناعة الكتابة، ليستفيد منها أصحاب صناعة الكتابة. ويقول: إن ملاك هذا كله الطبع، فإنه إذا لم يكن ثم طبع، فإنه لا تغني تلك الآلات شيئاً.

وينتقل إلى المقالة الأولى[1] الخاصة بالصناعة اللفظية، ويقسمها قسمين: قسماً في اللفظة المفردة، وقسماً في الألفاظ المركبة معتمداً على ابن سنان الخفاجي، ويناقش قدامة وكذلك ابن جني وغيرهما، وينقل عن الإمام عبد القاهر وإن كان لم يشر إليه.

ويصل إلى المقالة الثانية[2] ويخصها بالحديث عن الصناعة المعنوية، ويقسمها قسمين: قسماً في المعاني مجملاً، وقسماً في الكلام مفصلاً. فيتحدث في القسم الأخير عن باقي موضوعات الكتاب، ويتضح من عرضه لموضوعات الكتاب أنه يجعل البيان شاملاً للمعاني والبديع.

وكان يعاصره من كتّاب الإعجاز ابن أبي الأصبع المصري في كتابيه:

١ ـ تحرير التحبير. ٢ ـ «بديع القرآن».

أما الأول فقد جعله في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، وأما الثاني فقد اختصره من كتابه الأول ليكون خاصاً ببيان إعجاز القرآن.

وابن أبي الأصبع هو: زكي الدين[3] عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله ابن أبي الأصبع المصري المتوفي بمصر سنة ٦٥٤ هـ.

---

(١) المثل السائر ص ٢١٠ ـ ٤١٤ القسم الأول.
(٢) المرجع السابق القسم الثاني والثالث، ص ٣ ـ ١٢ من القسم الرابع.
(٣) ماهد التنصيص على شواهد التلخيص ص ١٨٠، ١٨١ للشيخ عبد الرحيم بن أحمد العباسي =

ونراه يسلك طريقاً مغايراً للطريقة السكاكية كما فعل إبن الأثير، فيدرس الألوان التي ذكرها درساً أدبياً خالصاً، ويطلق عليها إسم « البديع » كما فعل إبن المعتز ومن لفَّ لفه مخالفاً بذلك إبن الأثير الذي أطلق على هذه الألوان « إسم البيان » كما يخالفه أيضاً في المنهج الذي اختاره، فقد رأينا فيما سبق أن إبن الأثير يذكر الألوان البلاغية في المقالتين على أنها أنواع صناعية لفظية ومعنوية.

ويرى إبن أبي الأصبع أن القرآن الكريم معجز بما فيه من المحسنات البديعية كما يتضح من عرضه لهذه الألوان في كتابيه: « تحرير التحبير » و « بديع القرآن » مخالفاً بذلك الإمامين الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني كما أسلفنا.

وقد استهل إبن أبي الأصبع كتابه « تحرير التحبير » بمقدمة ذكر فيها الباعث له على تأليف هذا الكتاب: قال: « فإني رأيت ألقاب محاسن الكلام التي نعتت بالبديع قد انتهت إلى عدد منه أصول وفروع: فأصوله، ما أشار إليها إبن المعتز في بديعه، وقدامة في نقده، لأنهما أول من عنى بتأليف ذلك، أما إبن المعتز فهو الذي سماه البديع، واقتصر في كتابه بهذه التسمية على خمسة أبواب»[1].

ثم عرض لجهود إبن المعتز في البديع، وجهود قدامة، وخلص من ذلك إلى أنه قد سلم لهما ثلاثون نوعاً[2] ثم قال: « وهذه أصول ما ساقه

---

* تحقيق محي الدين مطبعة السعادة سنة ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٧م.

(١) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن تحقيق دكتور شرف نشر المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ ص ٨٣.

(٢) انظر تحرير التحبير ص ٨٣ ـ ٨٧.

الناس في كتبهم من البديع إلى هلم جراً» ثم اقتدى الناس بإبن المعتز في قوله؛ « فمن أحب أن يضيف شيئاً من هذه المحاسن أو غيرها إلى البديع فليفعل » فأضاف الناس المحاسن إلى البديع، وفرعوا من الجميع أبواباً أخر، وركبوا منها تراكيب شتى. واستنبطوا غيرها بالإستقراء من الكلام والشعر حتى كثرت الفوائد، ورأوا إبن المعتز قد غلب إسم البديع على إسم المحاسن فسمى كتابه البديع، وهو جامع لهما معاً فاقتدوا به لأنه المخترع الأول لجميع ذلك على انفراده، فسموا أنواع كتبهم البديع، وإن سمى كل منهم كتابه باسم مرجعه إلى معناه إلا أن يكون قد ألف كتابه في مجموع البلاغة، وكنه الفصاحة أو في النقد، فإن له أن يسميه بما شاء [1].

ثم أخذ يذكر المراجع التي اعتمد عليها في تأليف كتابه سالف الذكر، ووقف ليقول: إن بديع شرف الدين التيفاشي.. قد جمع فيه ما لم يجمعه غيره لولا مواضع نقلها كما وجدها، ولم يمعن النظر فيها، وبعض الأبواب التي تداخلت عليه.

أما بديع إبن منقذ ففيه خبط وفساد عظيم، وجمع من أشتات الخطأ وأنواعه من التوارد والتداخل، وضم غير البديع والمحاسن إلى البديع، كأنواع من العيوب، وأصناف من السرقات، ومخالفة الشواهد للتراجم، وفنون من الزلل والخلل يعرف صحتها من وقف على كتابه، وأمعن النظر فيه، لا جرم أني لم أعتدّ بكتابه في عدة ما وقفت عليه من ذلك، وإن كنت قلما رأيت منها كتاباً خلا عن موضع نقد، بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله، ومتروك إلا من عصمه الله من أنبيائه « صلوات الله عليهم وسلامه ».. ولا أدعي سلامة

(١) انظر تحرير التحبير ص ٨٧ وانظر أيضاً الصبع البديعي في اللغة العربية ص ٢٧٨.

وضعي دون أبناء جنسي غير أني توخيت تحرير ما جمعته من هذه الكتب جهدي، ودققت النظر حسب طاقتي، فتحرست من التوارد، وتجنبت التداخل، ونقحت ما يجب تنقيحه وصححت ما قدرت على تصحيحه، ووضعت كل شاهد في موضعه، وربما أبقيت إسم الباب، وغيرت مسماه إذا رأيت إسمه لا يدلُّ على معناه، إلى أن جمعت جميع ما في هذه الكتب من الأبواب على ما قدمت من الشرائط، فكان ما جمعته من ذلك ستين باباً فروعاً بعدما قدمته من الأصول ثم أخذ في سردها وعدها، ثم ذكر أنه أضاف هذه الأبواب الفروع إلى تلك الثلاثين الأصول فصارت الفذلكه تسعين باباً [1] ويقول: إن الأجدابي قد ذكر من محاسن القافية أربعة أبواب منها بابان هما باب واحد سماهما بتسميتين غير مطابقتين لمعناهما، فجعلتهما باباً واحداً على حكم ما أخذت به نفسي من حذف المتداخل وسميته الالتزام وبابان معناهما حسن سمى أحدهما بتسمية أيضاً غير لائقة فسميته « تشابه الأطراف ». وثانيهما سماه أيضاً بما لا يوافق فسميته « التوأم » فسلمت للاجدابي ثلاثة أبواب عوضت بها ما تداخل في باب « التهذيب من ائتلاف اللفظ مع الوزن، والمعنى مع الوزن » وما تداخل في باب « التمكين » من ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت، لتصح العدة على شرط السلامة تسعين باباً كلها من المحاسن ليس فيها شيء من ضروب العيوب، وهي عند من لا يجعل التهذيب باباً واحداً، وليس ذلك بممتنع ثلاثة وتسعون باباً [2].

ثم قال: .. وقد عن لي استنباط أبواب تزيد بها الفوائد ويكثر بها الإمتاع... ففتح عليَّ من ذلك بثلاثين باباً، سليمة من التداخل والتوارد،

---

(١) انظر تحرير التحبير ص ٨٧ - ٩٢.

(٢) انظر تحرير التحبير ص ٩٢، ٩٣.

لم أُسْبَقْ في غلبة ظني إلى شيء منها، اللهم إلا أن يوجد في زوايا الكتب التي لم أقف على شيء مما اخترعته فأكون أنا ومن سبقني إليه متواردين عليه، وما أظن ذلك والله أعلم، ولما انتهى استخراجي إلى هذا العدد، أمسكت عن الفكر في ذلك، ليكون ما أتيت به وفق عدد الأصول من هذا الشأن ثم أخذ في سردها وعدها ثم عقَّب عليها بقوله: « وألحقت ذلك بما تقدم من الأبواب، فصارت عدة أبواب هذا الكتاب مائة باب وثلاثة وعشرين باباً سوى ما انشعب من أبواب الإئتلاف من الجناس والطباق والتصدير ووسمته » « بتحرير التحبير » [1].

ثم أخذ يعرض هذه الأبواب باباً باباً، بدأها بمحسنات إبن المعتز وقدامة، وتلاها بذكر ما جمعه من كتب السابقين ثم ذكر الأبواب التي ادعى أنها من اختراعه وعددها ثلاثون نوعاً سلم له منها ثلاثة عشر لوناً أما الباقي فمسبوق بها من غيره أو متداخل عليه [2].

أما كتاب البديع فقد أشار في مقدمته إلى كتابه « تحرير التحبير » السالف الذكر ثم قال: « لما فتح عليَّ بعمل الكتاب الذي رسمته « ببيان البرهان في إعجاز القرآن » وعلمت أنه لا بد له من تتمة تتضمن ما في الكتاب العزيز من أبواب البديع، فأفردت ما يختص بالقرآن، فكان ذلك مائة باب وثمانية أبواب [3].

ثم أخذ يعرض هذه الأبواب باباً باباً ملتزماً الإستشهاد لها من القرآن الكريم إلا في الضرورةالقصوى، وذلك عند مقارنة آية تحتاج إلى توضيح

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٩٤، ٩٥.

(٢) الصبع البديعي ص ٣٠٠.

(٣) بديع القرآن لإبن أبي الاصبع المصري ص ١٥ تحقيق دكتور شرف الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م نشر مكتبة نهضة مصر.

ببيت من الشعر وقد بدأ هذه الأبواب بباب الإستعارة وختمها بحسن الخاتمة.

ويأتي الإمام [1] **الحجة شمس الدين أبو عبدالله محمد المعروف بإبن قيم الجوزية** الحنبلي المتوفي سنة ٧٥١ وهو من أعلام عصره في الفقه والحديث والعلم بالمذاهب والنحل وله مصنفات كثيرة، منها في البلاغة «كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان».

وقد استهله بمقدمة أشاد فيها بفضل القرآن وأن الله جعله حجة لنبيه ﷺ وأنه أعجز العرب ببلاغته وفصاحته ولا يلبث أن يقول [2]: «وإنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب فعرف علم اللغة وعلم العربية وعلم البيان، ونظر في أشعار العرب وخطبها ومقاولاتها في مواطن افتخارها ورسائلها وأراجيزها، وأسجاعها فعلم منها تلوين الخطاب ومعدوله وفنون البلاغة وضروب الفصاحة وأجناس التجنيس وبدائع البديع ومحاسن الحكم والأمثال فإذا علم ذلك ونظر في هذا الكتاب العزيز ورأى ما أودعه الله سبحانه فيه من البلاغة والفصاحة وفنون البيان «عرف إعجاز القرآن وكيف أن فصحاء العرب عجزوا عن مباراته. ويقول إنه أودع في كتابه أصولاً من علم البيان نقلها من كتب علماء علم البيان التي وقف عليها وأضاف إليها فوائد نقلها عن ألسنة أكابر العلماء مع ما قام به من جهد في إظهار مهمل وتفصيل مجمل إحياء لعلم البيان المطلع على نكت نظم القرآن».

ويأخذ في عرض محتويات الكتاب ويبدأ بالحديث عن الفصاحة

---

(١) بغية الوعي للسيوطي ص ٦٢، ٦٣ جـ ١ وأنظر أيضاً في ترجمته النجوم الزاهرة ص ٢٤٩ جـ ١٠ لإبن تغري بردي مطبعة دار الكتب.

(٢) كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ص ٧ وما بعدها.

والبلاغة فيذكر حدَّهما وبيان مأخذهما من اللغة والفرق بينهما، وينتقل إلى الحقيقة ويوضح مأخذها من اللغة ويقسمها إلى حقيقة لغوية، وشرعية وعرفية والأخيرة إلى عامة وخاصة ويتحدث عن المجاز ويصرح بالنقل فيه عن علماء الأصول ويقول إن حده على قسمين حد فـي المفردات، وحد في الجمل. . أما حده في المفردات فهو كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها. وأما حده في الجمل فهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه بضرب من التأويل، ثم يوضح مأخذه من اللغة ويذكر له أقساماً كثيرة وتحت الأقسام أقسام ومن أقسامه الإستعارة ونراه ينقل فيها عن الإمام فخر الدين الرازي ويذكر التشبيه ويقول إن جمهور أهل هذه الصناعة يرى أن التشبيه من أنواع المجاز وتصانيفهم كلها تصرح بذلك وتشير إليه. ولعله يقصد بذلك إبن الأثير[1] ويقول إن المحققين من متأخري علماء هذه الصناعة وحذاقها إلى أن التشبيه ليس من المجاز ويجعل من المجاز أيضاً الإيجاز والإختصار ويتحدث عن التقديم والتأخير وتحس بأنه لم يقرأ عنه ما كتبه الإمام عبد القاهر الجرجاني، ثم يقف ليقول: وحيث انتهى الكلام في الفصاحة والبلاغة والحقيقة والمجاز فلنأخذ في ذكر ما تضمنه الكتاب العزيز من فنون البلاغة وعيون الفصاحة، وضروب علم البيان وبدائع البديع وأجناس التجنيس. . «ويقسم هذه الألوان. . قسمين: قسماً خاصاً بالمعاني وقسماً خاصاً بالألفاظ تحدث في القسم الأول عن التناسب، ويقول إنه يسمى التشابه أيضاً: وهو ترتيب المعاني المتآخية التي تتلاءم ولا تتنافر، والقرآن العظيم كله متناسب لا تنافر فيه ولا تباين ثم يذكر التكميل والتتميم والتقييم، والإعتراض والحشو والكناية والتعريض، ويفيض في ذكر أنواع هذا القسم حتى بلغ بها أربعة وثمانين نوعاً، ثم

(١) المثل السائر ص ٧١ وما بعدها جـ ٢.

ينتقل إلى ما يتعلق بالألفاظ من الفصاحة، ويقول إن هذا القسم يسمى أيضاً البديع. وهو علم يبحث فيه عن أحوال اللفظ المؤلف من لا يمكن أن يؤتى به إلا بحسن انتظام» وقد ذكر تحت هذا القسم طائفة من البديع اللفظي بلغ بها أربعة وعشرين باباً ثم عقد فصلاً [1] تحدث فيه عن اشتقاق لفظ «قرآن» ولفظ «سورة» و«كلمة» و«حرف» ومعاني هذه الألفاظ ووجه تسميتها.

ثم عقد فصلاً آخر [2] ذكر فيه آراء العلماء في وجه إعجاز القرآن والإعتراضات التي وردت على آرائهم. فذكر رأي من يقول إن إعجازه من جهة إيجازه واحتواء لفظه القليل على المعاني الكثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3] ويقول إنه قد اعترض على هذا الرأي بأنه قد وجد في ألسنة وكلام العرب ما لفظه قليل ومعناه كثير.

ورأى من يقول إن إعجازه من جهة حسن تركيبه وبديع ترتيب ألفاظه وعذوبة مساقها وجزالتها وفخامتها وفصل خطابها، ورأى من يقول إن إعجازه من غرابة أسلوبه العجيب واتساقه الغريب الذي خرج عن أعاريض النظم وقوانين النثر وأساجيع الخطب وأنماط الأراجيز وضروب السجع ويقول انه اعترض على هذا القول من وجوه الأول لو كان الإبتداء بالأسلوب معجزاً لكان الإبتداء بأسلوب الشعر معجزاً.

الثاني؛ أن الإبتداء بأسلوب لا يمنع الغير من الإتيان بمثله. الثالث أن الذي تعاطاه مسيلمة من الحماقة في معارضة ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾[4] والطاحنات طحنا ـ هو أسلوب في غاية الفظاعة والركاكة وكان مبتدئاً به ولم

---

(١) كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦ تصحيح محمد بدر النعساني ط الأولى سنة ١٣٢٧ هـ نشر الخانجي م السعادة.

(٢) كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ص ٢٤٦ ـ ٢٥١.

(٣) سورة البقرة آية ١٧٩.

(٤) سورة الكوثر آية ١.

يعد ذلك معجزاً بل عد سخفاً وحمقاً. الرابع: لما فاضلنا بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي ٱلْأَلْبَابِ﴾[1] وبين قولهم: القتل أنفى للقتل - لم تكن المفاضلة بسبب الوزن، وإنما تعلق الإعجاز بما ظهرت به الفضيلة. الخامس: أن وصف العرب للقرآن بأن له لحلاوة وأن عليه لطلاوة لا يليق بالأسلوب.

ثم يذكر رأي من يقول: ان إعجازه بمجموع هذه الوجوه الثلاثة، ويرى أن هذا الرأي فيه نظر، لأن مجموع هذه الأقسام الثلاثة إنما تكون معجزة في حق العرب خاصة لأن الفصاحة والبلاغة فيهم جبلة وخلقة إلى الأبد لا يباريهم فيها أحد... وأما الأعاجم ومن يجري مجراهم فلا تقوم عليهم بذلك حجة ولا تصح فيهم بذلك معجزة لأنهم معترفون أن الفصاحة ليست من شأنهم.. والله سبحانه أرسل محمداً ﷺ إلى الخلق كافة.. ولا يثبت إعجازه على الكافة إلا بما يعزب على الكافة الإتيان بمثله مع اعترافهم بأن في مقدورهم من جنسه.

ويستمر إبن قيم الجوزية في سرد الآراء في الإعجاز ويقف عند رأي من قال: بانه معجزة من جهة فكرة تضمنه للأخبار الماضية والمستقبلة ويذكر الإعتراض المشهور على هذا الرأي بأنه يلزم عليه أن يتحقق الإعجاز في بعض السور دون بعض.

ثم يذكر رأي من يقول ان إعجازه بما احتوى عليه من العلوم التي لم يسبق إليها أحد من البشر قبل نزوله. ورأى من يقول ان إعجازه حصل بما فيه من نشاط القلوب الواعية وغير الواعية إليه.. ومن يقول ان إعجازه بما يقع في النفوس منه عند التلاوة من الروعة وما يملأ القلوب عند سماعه من الهيبة. ويذكر أنه قد اعترض على هذه الآراء الثلاثة الأخيرة بأنه قد وجد

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.

في ألسنة العرب وكلامهم شيئاً من العلوم، وفي شعرهم ما تشرئب إليه النفوس ومنهم من يرق قلبه لسماع الأشعار وربما يموت على فوره، ولم يعد أمر من هذه الأمور معجزاً.

ثم يذكر رأي من يقول ان وجه إعجازه حفظ آياته من التبديل وصون كلماته من النقل والتحويل.. ويقول ان قوماً يرون ان إعجازه بكل هذه الوجوه التي قدمناها ويزيد بعضهم وينقص آخرون، وقوماً يقولون ان إعجازه في خروج الإتيان بمثله عن مقدور البشر، وقوماً يرون إعجازه صرف الله خلقه عن القدرة على الإتيان بمثله ولولا ذلك لدخل تحت مقدورهم ويذكر اعتراضات على الوجه الأخير بما لا يزيد عما ذكرناه آنفاً ولا يلبث أن يقول: «والذي يتعين اعتقاده أن القرآن بجملة ألفاظه ومعانيه وبعضه وكله معجزة، إما لسلب قدرتهم عن الإتيان بمثله، وإما لصرفهم عنه، لأن النبي تحداهم به فعجزوا ولأن الله أخبر أنهم لا يأتون بمثله ويقول: «فإن قال قائل أن سورة من القرآن معجزة ومع هذا لم تحتو على جميع ما أودع القرآن من الإيجاز وضروب البيان وعذوبة المساق وغرابة الأسلوب والإخبار عن القرون الماضية إلى غير ذلك، ويجيب بأن أي سورة من القرآن طويلة أو قصيرة جامعة لجميع ما ذكرناه إما منطوق به أو مشار إليه وضرب مثالاً لذلك بسورة الكوثر أقصر سورة في القرآن الكريم ومضى يوضح ما فيها من المعاني البديعة والفصاحة الرائعة».

ثم يذكر أن القاضي عياض وجماعة اختاروا أن الإعجاز الظاهر المتحقق إنما هو في حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادات العرب. وفي صورة نظمه العجيب الأسلوب الغريب المخالف لأساليب العرب وفي فكرة تضمنه للأخبار الماضية

والمستقبلية، ويعود فيقول: إن الأقرب من هذه الأقاويل إلى الصواب قول من قال إن إعجازه بحراسته من التبديل والتغيير والتصحيف والتحريف والزيادة والنقصان فإنه ليس عليه إيراد ولا مطعن. وفي نهاية حديثه عن الآراء في الإعجاز يذكر أن بعض العلماء يرون أن إعجازه إنما وقع بكون المتكلم به عالماً بمراده من كل كلمة وما يليق بها، وما ينبغي أن يلائمها من الكلام، وما يناسبها في المعنى لا يختفي عنه ما دق من ذلك وما جل.. وغير الله تعالى لا يقدر على ذلك لأنه أحاط بكل شيء علماً.

ويقول إبن قيم الجوزية: إن هذا القول من الأقوال التي مطعن عليها، ثم يذكر أن العلماء ذكروا وجوهاً لإعجاز القرآن غير ما ذكر ويرى أن الأولى أن تعد من خصائصه وأخيراً يذكر رأي من يقول أن إعجازه من جهة أن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة قائمة بالذات وأن العرب كلفت ما لا يطاق، ومن هذه الجهة وقع عجزهم ويقول أن هذا القول أيضاً حسن. وقد مر بنا إنكار الباقلاني له.

ثم يعقد فصلاً يختم به الكتاب يتحدث فيه عما حواه القرآن الكريم من تلوين الخطاب والتفنن في الأساليب وفنون البلاغة وضروب الفصاحة التي اشتملها.

وكان يعاصره السيد يحيى [1] بن حمزة العلوي اليمني المتوفى سنة ٧٤٩ للهجرة وله مصنفات مختلفة في النحو والفقه والأصول، وصنف في البلاغة «كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز».

وقد استهله بمقدمة [2] أشاد فيها بعلم البيان لأنه المطلع على أسرار

(١) انظر البدر الطالع للشوكاني جـ ٢ ص ٣٣١ ط الأولى سنة ١٣٤٨ هـ م السعادة.
(٢) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز ص ١ - ٨ جـ ١ مطبعة المقتطف سنة ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٤م نشر دار الكتب.

الإعجاز، والمستولي على حقائق علم المجاز، ثم يشير إلى من ألفوا فيه قبله وهم في رأيه فريقان فريق بسط كلامه فيه نهاية البسط، وخلط فيه ما ليس منه فكان آفته الإملال. وفريق أوجز فيه غاية الإيجاز، وحذف منه بعض مقاصده فكان آفته الإخلال.

ويذكر أنه لم يطلع إلا على أربعة كتب من مؤلفاتهم هي: المثل السائر لإبن الأثير وكتاب التبيان في علم البيان لإبن الزملكاني، وكتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للإمام فخر الدين الرازي وكتاب المصباح في المعاني والبيان والبديع لبدر الدين بن مالك، ثم ينوه بالإمام عبد القاهر كما أشرنا إلى ذلك فيما سلف ويذكر كتابيه: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» ويقول إنه لم يقف عليهما ولكنه اطَّلع على تعليقات العلماء منهما. ثم لا يلبث أن يتحدث عن الباعث له على تأليف كتابه فيقول: إن جماعة من الإخوان، شرعوا عليَّ في قراءة كتاب الكشاف للزمخشري الذي أسسه على علمي المعاني والبيان، فاتضح عند ذلك وجه إعجاز التنزيل، فطلبوا مني أن أكتب كتاباً في البلاغة يستنيرون به في فهم الكشاف فأجبتهم وألفت لهم هذا الكتاب. وقد رتب على فنون ثلاثة: الفن الأول يتضمن المقدمات والفن الثاني يتضمن المقاصد، والفن الثالث يتضمن التكملات.

وبدأ بالحديث عن الفن[1] الأول والذي يتضمن المقدمات تحدث فيه عن تفسير علم البيان وبيان ماهيته وقال: إنه يتخصص بالإضافة، فيقال فيه علم المعاني، ويقال علم البيان، ويقال له علم المعاني والبيان جميعاً، وكل هذه الإضافات جارية على ألسنة علمائه، ويقول: إن موضوع علم البيان هو علم الفصاحة والبلاغة، وهو أجل العلوم الأدبية قدراً ومكاناً، وأعلاها منزلة وأكبرها شأناً ولا يمكن الوصول إليه إلا بمعرفة اللغة وعلم العربية،

(١) الطراز ص ٨ - ١٨٣ جـ ١.

وعلم التصريف، والعلم بالأمثال العربية، وما يؤثر عن العرب من الحكم والآداب، والرياضة بحفظ الأشعار ويذكر أن تعلم البيان له مقصدان: المقصد الأول منهما مقصود ديني: وهو الإطلاع على معرفة إعجاز كتاب الله، ومعرفة معجزة رسول الله ﷺ، والمقصد الثاني مقصد عام لا يتعلق به غرض ديني وهو الإطلاع على أسرار البلاغة والفصاحة في منثور كلام العرب ومنظومه ويعون ان المنثور من كلام العرب أشرف من المنظوم مخالفاً بذلك إبن رشيق كما أسلفنا ثم يتحدث عن أصناف الدلالات مستمداً من الإمام الرازي مقدماً بذلك للحديث عن الحقيقة والمجاز ثم يوضح مأخذ الحقيقة من اللغة ويورد لها عدة تعريفات ويناقشها وينوعها إلى حقيقة لغوية وعرفية وشرعية ويقول: إن الحقيقة اللغوية لا يقضي بكونها حقيقة فيما دلت عليه إلا إذا كانت مستعملة في موضوعها الأصلي فلا بد من سبق وضعها أولاً، والعرفية لا بد أن تكون مسبوقة بالوضع اللغوي وكذلك الشرعية.

ويصل إلى المجاز ويوضح مأخذه من اللغة ويذكر أن أحسن ما قيل في حده هو: ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بين الأول والثاني ثم ينقل تعريفات له ينقلها عن الإمام عبد القاهر وإبن جني وأبي عبد الله البصري وإبن الأثير ويحكم بفسادها والمجاز عنده إما في مفردات الألفاظ أو في مركباتها أو فيهما جميعاً، ويذكر الأول ويفيض في ذكر علاقاته ويصرح بالنقل فيها عن الإمام الرازي، ويجعل منه نحو قوله تعالى: ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] والمجاز المركب عنده هو المجاز العقلي وهو أن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي، لكن المجاز يكون في التركيب لا غير كقوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبير . . كرّ الغداة ومر العشى

(١) سورة يوسف آية ٨٢.

وأما المجازات الواقعة في المفردات والتركيب كقولك لمن تراعيه: « أحياني اكتحالي بطلعتك » فلفظ الإحياء مستعمل في غير موضوعه الأصلي، وأسند الإكتحال إلى الإحياء مع أنه في الحقيقة غير منتسب إليه، ويقول إن المجاز المركب هو مجاز لغوي، ويرد على الإمام الرازي فيما ذهب إليه من أن هذا المجاز عقلي ثم ينقل أحكام المجاز عنه. ويعرض لجواز دخول المجاز في القرآن الكريم، ويقول إن المجازات اللغوية يجب إقرارها حيث وردت، ولا يجوز تعديها إلا بتوقيف وإذن من جهة اللغة.

ثم يتحدث عن الفصاحة وأنها في مصطلح علم البيان خلوص اللفظ عن التعقيد في تركيب الأحرف والألفاظ جميعاً ويعرض للمحاسن المتعلقة بأفراد الحروف ويخوض في بيان مخارج الحروف وصفاتها ويقول إن مستند الإعجاب في حسن تأليف اللفظة إنما هو الذوق السليم، والطبع المستقيم وينفي بشدة ما ذهب إليه إبن سنان وغيره من أن حسن اللفظة وقبحها يرجع إلى تقارب الحروف أو بعدها ثم يتحدث عن المحاسن المتعلقة بمفردات الألفاظ أو بمركباتها على هدى إبن الأثير وينتقل إلى البلاغة وهي في مصطلح البيان عبارة عن الوصول إلى المعاني بالألفاظ الحسنة، ويقول إن البلاغة تتعلق بالمعاني والألفاظ وإن الفصاحة تتعلق بالألفاظ باعتبار دلالتها على مسمياتها المعنوية وينقل عن الإمام الرازي المحاسن الراجعة إلى الكتابة من رصف حروف منقوطة أو غير منقوطة أو أولها منقوطة أو غير منقوطة. ويذهب مذهبه في أن الطرف الأعلى في البلاغة وما يقرب منه حد الإعجاز ولكنه يخالفه في الطرف الأسفل من البلاغة فيعده من البلاغة بينما الرازي يخرجه منها.

ثم يفرق بين الفصاحة والبلاغة ويسوق من أقوال الأدباء ما يؤيد

الفرق بينهما كما يسوق الشواهد على أسرارهما وعجائبهما ويقول إنهما كما يردان في المنظوم، يردان في المنثور، وأحسن مواقعهما ما ورد في المنثور ولهذا لم يكن المعجز إلا نثراً. ثم يحلل ثلاث آيات من آي الذكر الحكيم تحليلاً يدل على تمتعه بذوق بلاغي عظيم، ثم ينبه على أن علم اللغة وعلم التصريف يحترز بهما عن الخطأ في مفردات الألفاظ وفائدتهما تصحيح مطلق اللفظ وأما علم العربية وعلم الفصاحة والبلاغة فيحترز بهما عن الخطأ في مركبات الألفاظ، ويتفاوتان فيما يؤديه كل واحد منهما من القائدة، فعلم العربية يؤدي مطلق المعنى لا غير، وعلم البيان يؤدي فائدة أخرى، وهو ما يحصل من بلاغة في ذلك المعنى وحسن نظم وترتيب له.

ويصل إلى الفن الثاني [1] المتضمن للمقاصد، ويبدأ بحديث عن الدلالات والمعاني ويصل إلى الإعجاز ويدرج تحته الإستعارة والكناية والتمثيل، ويبدأ بالاستعارة، ويذكر لها تعريفا ينقلها عن الرماني والرازي وإبن الأثير ويحكم بفسادها، ثم يختار لها تعريفات هو: أن يقال تصييرك الشيء الشيء وليس به، وجعلك الشيء للشيء وليس به بحيث لا يلحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً ويفرق بينهما وبين التشبيه، ويذكر آراء البيانيين حول التشبيه المضمر الأداة ويرى أن مثل قولنا «زيد أسد» الأحق فيه أن يكون من باب الإستعارة، لأننا إذا قلنا: زيد كأسد خرج الكلام عن بلاغته. ثم يسوق للإستعارة شواهد كثيرة من آي الذكر الحكيم والحديث النبوي ومن كلام علي رضي الله عنه ومن النثر والشعر. ثم يذكر أقسامها مستمداً من الإمام الرازي وبدر الدين بن مالك، مؤكداً أن الإستعارة تتعلق بالمعنى لا باللفظ وأنها مجاز لغوي. ويصل إلى التشبيه ويذكر آراء العلماء حول عدة من المجاز ويقول إن إبن الأثير يعده من جملة

---

(١) الطراز ص ١٨٣ إلى نهاية الجزء الأول، الجزء الثاني كله والجزء الثالث من ص ١ - ٢١٣.

المجاز ويمكن الإنتصار له، ويذكر تعريفات له يختار أحدهـا وهو أن يقال هو الجمع بين الشيئين، أو الأشياء بمعنى ما بواسطة الكاف ونحوها ثم يتحدث عن وجه التشبيه مستمداً من السابقين، ويذكر بلاغته ومراتبه وأقسامه ثم يسوق له الأمثلة من القرآن والحديث النبوي ومن كلام سيدنا علي ومن النثر والشعر ثم تكلم عن الغرض من التشبيه وعن قربه وبعده وعن عكسه وعن إفراده وتعدده وتركيبه وعما يظن أنه مركب وليس بمركب إلى أن يصل إلى الكناية، فبعدها من المجاز ويوضح مأخذها من اللغة وساق لها تعريفات نقلها عن الإمام عبد القاهر وإبن الأثير وبدر الدين بن مالك وبعض الأصوليين وناقش الرازي في إنكاره لها أن تكون من المجاز. وفرق بينها وبين الإستعارة كما فرق بينها وبين التعريض ثم ساق الأمثلة للنوعين على عادته ثم تحدث عن أقسام الكناية حتى وصل إلى أسرار التمثيل ويقول انه لا يقال له تمثيل إلا إذا كان وارداً على حد الإستعارة وبانتهائه من التمثيل يتم حصر قواعد المجاز التي خصص لها الباب الأول، ويأخذ في الحديث في الباب الثاني من الفن الثاني وخص الحديث فيه عن الدلائل الإفرادية وبيان حقائقها فتحدث عن النكرة والمعرفة مستضيئاً بما كتبه الرازي وإبن الزملكاني ومستمداً من علم النحو، ويتعرض للجملة إسمية كانت أو فعلية ويصل إلى أحوال الفصل، والوصل مستمداً من الزمخشري وبدر الدين بن مالك مستطرداً في الكلام عن الأحرف الجارة مثل « الباء » و« في » و« من » ويصل إلى التقديم والتأخير وينقل عن الإمام الزمخشري أن تقديم المفعول في نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1] من أجل الإختصاص ويقول ان إبن الأثير اختار أن يكون التقديم من أجل المشاكلة لرؤوس الآي ومرعاة حسن الإنتظام، واتفاق إعجاز الكلم السجعية، لأن قبله ﴿مَالِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[2] فلو قال نعبدك، ونستعينك، لذهبت تلك الطلاوة،

(١) سورة الفاتحة آية ٥.

(٢) سورة الفاتحة آية ٤.

ويقول العلوي انه لا منافاة بين رأي الزمخشري وما اختاره إبن الأثير فيجوز أن يكون التقديم من أجل الإختصاص والتشاكل، فيكون في التقديم مراعاة لجانب اللفظ والمعنى جميعاً فالإختصاص أمر معنوي والتشاكل أمر لفظي، ويعرض لتقديم خبر المبتدأ وتقديم الظرف وتأخيره وكذلك تقديم الحال ويصل إلى الإبهام والتفسير ويوضح دوره في التعبير الفني ويطيل في التمثيل له، وينتقل إلى الحذف والإيجاز ويقول: إن مدار الإيجاز على الحذف لأن موضوعه على الإختصار، وذلك إنما يكون بحذف ما لا يخل بالمعنى؛ والمحذوف تارة يكون جملة وتارة يكون مفرداً، ويفصل القول في كل منهما، ويعرض للإيجاز عن غير حذف ويقسمه إلى ما يزيد معناه على لفظه ويسمي القصر، وإلى ما يساوي لفظه معناه من غير زيادة ويسميه التقوير ويسوق الأمثلة ويذكر « الإلتفات » ويقول ان معناه في مصطلح علماء البلاغة هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول، وهذا أحسن من قولنا: هو العدول من غيبة إلى خطاب، ومن خطاب إلى غيبة، لأن الأول يعم سائر الإلتفاتات ويذكر له ثلاثة أضرب: الضرب الأول: ما يرجع إلى الغيبة، والخطاب، والتكلم، والضرب الثاني: مختص بالأفعال وهو الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وقد يكون رجوعاً عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر، والضرب الثالث مختص بالأفعال أيضاً إلا أن الإنتقال فيه من الماضي إلى المضارع وبالعكس، ثم يتحدث عن ضمير الشأن والقصة مرفوعاً ومنصوباً والضمير في (نِعْمَ وَبِئْسَ) وضمير الفصل، وتوكيد الضمائر ويتحدث عن الألفاظ ودلالتها مستمداً من علماء الأصول وإبن جني وإبن الأثير وإبن الزملكاني ويتحدث عن الإعتراض والتأكيد ويتابع الزملكاني فيتحدث عن « هذا » و« اللهم » و« كل » إذا تقدمها النفي أو تأخر عنها و« كاد » ويصل إلى

« إنما » ويفرق بينها وبين (ما وإلا) ويستطرد في الحديث عن « أن » وعن حروف النفي « ما، ولن، ولا، ولم » على نحو ما فعل الزملكاني، وكذلك « لو » الشرطية و« ما وإلا »، ثم ينتقل إلى مراعاة أحوال التأليف وبيان ظهور المعاني المركبة ويأخذ في عرضه مستضيئاً بإبن الزملكاني ويدرج تحته الإطناب والمبادىء والإفتتاحات والإستدراج والإمتحان والإرصاد والتخلص وينتقل إلى البديع، ويقسمه إلى ما يتعلق بالفصاحة اللفظية ويسلك تحت هذا القسم عشرين لوناً منها التجنيس، والترصيع، ورد العجز على الصدر ولزوم ما لا يلزم، واللغو والنشر، والتطبيق، والترديد.

ثم يذكر القسم الثاني من البديع وهو ما يتعلق بالفصاحة المعنوية، ويسلك فيه خمسة وثلاثين لوناً منها التفويف والتشبيه والتوشيع والتطريز، ثم يعود إلى بيان معنى البديع وتقرير أقسامه وبيان مواقعه إجمالاً.

وينتقل إلى الفن [1] الثالث المتضمن التكميلات: وفيه تحدث عن فصاحة وبلاغة القرآن الكريم في حروفه وألفاظه وتراكيبه ثم طبق قواعد علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع على الآية الكريمة: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ٱبْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَاءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ﴾[2] ثم أخذ يلخص وجوه النظم والأسرار المتعلقة بالبلاغة والفصاحة، ويمثل لها من القرآن الكريم مؤكداً أنها جاءت فيه على أكمل وجه وأتمه وأن القرآن في أعلى طبقات الفصاحة، ثم انتقل إلى القول في إعجازه وقال أن الذي يدل على إعجاز القرآن مسلكين: من جهة التحدي، وبيانه أنه عليه السلام تحدى به العرب الذين هم النهاية في الفصاحة والبلاغة والغاية في الطلاقة والذلاقة فعجزوا عن معارضته وإذا كان الأمر كذلك فهو معجز.

(١) الطراز ص ٢١٣ من الجزء الثالث إلى آخره.
(٢) سورة هود آية ٤٤.

المسلك الثاني في الدلالة على أن القرآن معجز من جهة العادة، وتقريره أن الإتيان بمثل كل واحدة من سور القرآن، إما أن يكون معتاداً أو غير معتاد، فإن كان معتاداً كان سكوت العرب مع فصاحتهم وشدة عداوتهم للرسول ﷺ ومع توفر دواعيهم على إبطال أمره، يكون لا محالة من أبهر المعجزات، وإذا كان غير معتاد، كان القرآن معجزاً لخروجه عن المألوف والمعتاد.

وانتقل لبيان الوجه في إعجاز القرآن فذكر عشرة مذاهب، واختار منها ما عوَّل عليه الجهابذة من أهل الصناعة ويقول إنهم عوَّلوا في ذلك على خواص ثلاث هي الوجه في الإعجاز. الخاصة الأولى الفصاحة في ألفاظه على معنى أنها بريئة عن التعقيد والثقل خفيفة على الألسنة تجري عليها كأنها السلسال، رقة وصفاء وعذوبة وحلاوة، الخاصة الثانية البلاغة في المعاني بالإضافة إلى مضرب كل مثل، ومساق كل قصة وخبر وفي الأوامر والنواهي وأنواع الوعيد، ومحاسن المواعظ، وغير ذلك مما اشتملت عليه العلوم القرآنية، فإنها مسوقة على أبلغ سياق.

الخاصة الثالثة: جودة النظم وحسن السياق فإنك تراه فيما ذكرناه من هذه العلوم منظوماً على أتمّ نظام وأحسنه وأكمله ويقول: فهذه هي الوجه في الإعجاز. ثم أبطل ما عداه.

ثم رد على مطاعن الملاحدة والزنادقة التي يزعمونها على القرآن.

هذه هي بلاغة العلوي، والحق أنه بذل جهداً عظيماً، فأكثر من الأمثلة والتحليلات وحاول أن يعيد للبلاغة حيويتها ومرونتها وازدهارها إلا أن هذا الجهد ضاعت قيمته في ثنايا الإتجاهات المتضاربة وكثرة التقسيمات والتفريعات والآراء، والأحكام والدقائق التي ولع بها وحشد بها كتابه،

ولعل سبب هذا يرجع إلى المصادر التي استقى منها المؤلف مادة الكتاب، فظهر فيه بوضوح اتجاه إبن الأثير، واتجاه الإمام الرازي مع السكاكي، لذلك كان الكتاب مزاوجة بين هذين الإتجاهين.

هذه هي الدراسات التي اتجهت اتجاهاً مغايراً للطريقة السكاكية سواء كانت مغايرة لها مغايره تامة كما رأينا عند إبن الأثير وإبن أبي الأصبع وإبن قيم الجوزية أو جاءت مزاوجة بين الإتجاهين كما رأيناها عند العلوي.

لم تستطع هذه الدراسات أن تستقل بدراسة البلاغة أو البديع، وقدر للطريقة السكاكية أن تسيطر على الدراسات البلاغية وتسير في طريق التلخيصات والشروح والحواشي والتقريرات التي لا تفيد البلاغة شيئاً وحتى البديع الذي رأيناه عند إبن أبي الأصبع سيطرت عليه هو الآخر البديعيات، فحولته إلى مختصرات أشبه بالإشارات والرموز، ومن ثم كثرت عليه الشروح والحواشي التي ليست من البديع في شيء وظلت البلاغة والبديع يرزحان تحت هذه الأعباء حتى أوائل القرن العشرين.





الفصل الثاني

محاولات التجديد، وكيف ندرس البلاغة العربية؟

منذ المحاولات الأولى لنشأة البلاغة العربية، وقيام اللغويين والنحويين والمتكلمين والمفسرين بها، التصقت بها أشياء خارجة عن البحث البلاغي.

ومنذ ذلك الحين تصدى لهم النقّاد، فرأينا الجاحظ لا تعجبه طريقة النحويين واللغويين ويفضل عليها طريقة الكتاب، ويرسم المنهج السليم للتربية الفنية الأدبية القادرة على الخلق والإبتكار والنقد وتوليد المعاني.

وجاء إبن قتيبة، ونعى على معاصريه، تقصيرهم في تربية ملكتهم الأدبية بالطريقة التي رسمها، والتي - كما أسلفنا - تقوم على دراسة اللغة العربية وآدابها وفهم النصوص الجيدة القديمة: دينية كانت أو غير دينية.

ولما جنح بعض الشعراء إلى الإكثار من البديع في شعرهم، تصدى لهم إبن المعتز، وفضل على طريقتهم طريقة القدماء التي تمتاز بالإعتدال في إيراد المحسنات البديعية. واستمر النزاع بين الشعراء والنقّاد طوال القرن الرابع الهجري وفي غضون هذا القرن رأينا الخطابي لا تعجبه طريقة السابقين له في البحث البلاغي ورأينا أبا هلال العسكري ينقد طريقة المتكلمين في تفسير الفصاحة والبلاغة [1] وجاء الباقلاني وثار ثورته - التي

(١) الصناعتين ص ٩.

عرضناها في حينها ـ على تعليل الوجه البلاغي لإعجاز القرآن بالمحسنات البديعية أو الوجوه البلاغية.

وفي القرن الخامس قدر لدولة الألفاظ أن تسيطر على الحياة الأدبية والنقدية ورأينا الإمام عبد القاهر يدافع عن البيان، ويحاول أن يرفع عنه الضيم الذي لحقه، فهاجم اللفظيين هجوماً مراً وكذلك الذين يزهدون في دراسة النحو والشعر والذين يعتمدون في نقدهم على الكلمات الرنانة والأوصاف العامة التي ليس وراءها طائل، وتزدهر البلاغة العربية على يديه.

وبينما كان الإمام عبد القاهر يكافح هذا الكفاح المر لنصرة علم البيان ويبعد عنه ما ليس منه، ويرسم المنهج السليم لفهمه، كان معاصره إبن سنان الخفاجي يقحم في الدراسات البلاغية والنقدية ذكر الأصوات والحروف وصفاتها وهيئاتها. ثم يأتي الفخر الرازي ويقحم حديث الدلالات وذكر الحروف وصفاتها، ويزهق روح البلاغة المزدهرة التي ورثها عن الإمام عبد القاهر بكثرة التقسيمات والتفريعات والفصول والأبواب والأركان، وحذف التحليلات الأدبية الرائعة للنصوص الأدبية منها، ويشتق من ألعاب الحريري ومعاصريه في نسج الكلام نسجاً معقداً بعض الأمور التي سمَّاها محاسن، وأضافها إلى البلاغة وجاء أبو يعقوب السكاكي فقطع أوصال البلاغة وقسمها إلى بيان ومعان ومحسنات بديعية وأقحم بقوة في البلاغة ـ مسائل منطقية وفلسفية وكلامية، كما أسلفنا.

ومنذ عصر السكاكي وجدنا النقَّاد يتمردون على طريقته، فإبن الأثير يتجه اتجاهاً مغايراً لها، كما ينكر أن يكون للبلاغة اليونانية أثر ما في تربية الفنية الأدبية العربية، وكان ممَا قاله في هذا الصدد: « ولقد فاوضني بعض

المتفلسفين في هذا، وانساق الكلام إلى شيء ذكره لأبي علي إبن سينا في الخطابة والشعر، وذكر ضرباً من ضروب الشعر اليوناني، وقام فأحضر كتاب « الشفاء » لأبي علي، ووقفني على ما ذكره، فلما وقفت عليه استجهلته، فإنه طول فيه وعرض كأنه يخاطب بعض اليونان، وكل الذي ذكره لغو لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئاً »[1] .

وإبن الزملكاني ينكر إقحام الكلام عن مخارج الحروف وما يتعلق بها ـ في علوم البلاغة، يقول وهو يتحدث عن سهولة اللفظ وملاءمة المفردات بعضها لبعض ما نصه: « ويتعلق بمخارج الحروف وبيان خفيفها من ثقيلها، والكيفيات التي تعرض لها وما به يقع اعتبار الثقيل من الخفيف كلام ليس هذا موضع ذكره »[2] وإن كان أدخل في البلاغة بعض أبحاث النحو.

والعلوي ينكر على الفخر الرازي ولوعه بكثرة التقسيمات والتفريعات فيقول ـ بعد أن ذكر خمسة عشر قسماً للمجاز المفرد: «اعلم أنَّا قد أشرنا إلى تقسيم المجاز في مفرده ومركبه، وذكرنا في المفرد أنواعاً ترتقي إلى خمسة عشر، وهي وإن تفرقت في التعديد فهي في الحقيقة راجعة إلى أودية المجاز المعتمدة فيه وهي: التوسع، والإستعارة، والتمثيل، لا تخرج عنها، وإنما أوردناها مفصلة لما أوردها إبن الخطيب، وكان مولعاً بتكثر التقسيم وله شغف به »[3] ومع ذلك فقد أضاع العلوي قيمة كتابه بكثرة التقسيم والإشارات والأحكام والدقائق كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

---

(١) المثل السائر ص ٥, ٦ القسم الثاني.
(٢) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ص ١٦٥ .
(٣) الطراز ص ٧٧ جـ ١ .

وصاحب الأقصى القريب في علم البيان أبو عبد الله محمد بن محمد ابن عمرو التنوخي أحد أعيان المائة السابعة للهجرة النبوية يقول في مقدمة كتابه سالف الذكر ما نصه: «فإني ألفت هذا المختصر في «علم البيان» إجابة لسؤال من سأله، ورعاية لما شرفه الله به من طلب العلم وفضله. متوخياً أن يكون كما رجاه وأمله مبنياً على تحقيق المعاني وتبيينها والاختصار. مبتدئاً فيه بما يجب تقديمه من القواعد المنطقية، ومعاني الأدوات العربية» ثم مضى يتحدث عن مسائل منطقية، فتكلم عن العلم وتقسيمه إلى تصور وتصديق وشرحهما شرحاً منطقياً، وتكلم على القضية والجملة باصطلاح أهل المنطق، وأدخل في هذا ما لا يمت إلى البيان بصلة، وتكلم عن الأصوات والحروف و«إن» وأخواتها - وحروف الشرط وأسمائه، والنواصب، وحروف الاستفهام، والتحضيض، والإيجاب والنداء والتنبيه، والاستقناء، والجر، والقسم والنسق وغيرها، وبعد أن انتهى من هذه المقدمة بدأ البحث في علم البيان. يقول: «وإذ قد أتينا على ما ذكرنا أنه يحتاج إليه في طريق البيان من بعض القواعد المنطقية، ومعاني الحروف، وما يشبهها من الأسماء، والأفعال، وذكرنا ما تيسر من ذلك. فلنشرع الآن في ذكر البيان، والكلام فيما جرت العادة أن يسمى علم «البيان»[1] وإذا نظرنا إلى منهجه الذي سار عليه في كتابه نجده سار على منهج ابن الأثير الذي لا يحتاج إلى مثل هذه المقدمات، ووجدناه لم يستفد بها كثيراً. فلماذا ذكرها؟ لا يمكن تفسير هذا إلا بأنه أراد أن يبرهن لقرائه أنه على علم بهذه الفنون عارف بأصولها، وكأنه يقول لهم: هذا ما تريدونه وهذا ما أريده.

وبهاء الدين السبكي أحد أقطاب المدرسة السكاكية يثور على شروح

(١) الأقصى القريب في علم البيان ص ٢ - ٣٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ مطبعة السعادة.

التلخيص التي وصلته يقول عنها: « شروح - رحم الله مصنفيها فإنهم ماتوا وهم أخيار. . . - لا تنشرح لبعضها الصدور الضيقة. . . يتناولون المعنى الواحد بالطرق المختلفة - ويتناوبون المشكل والواضح على أسلوب واحد كلهم قد ألفه. لا يخالف المتأخر منهم المتقدم إلا بتغيير العبارة. . فكم من معضلة في الكتاب يمرون عليها، وهم عن حلاوة حلها معرضون » إلى أن يقول: « فحداني ذلك على أن أشد جياد الحزم، وأمدد ركاب العزم. إلى شرح للتلخيص يحيى من هذا العلم الرفات، ويدرك منه ما فات، ويمتطي من معاليه أقصاها، ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة من أعمال مصنفيه إلا أحصاها »[1] ولا نكاد نمضي معه في كتابه « عروس الأفراح » حتى نجده ينهج نهج السابقين ويضيف إلى علوم البلاغة أثقالاً مع أثقالهم.

وسعد الدين التفتازاني ينقد السكاكي في المقدمة التي وضعها في « علم البيان » وبناها على مبحث الدلالات يقول التفتازاني - بعد أن انتهى من شرح هذه المقدمة « هذا هو الكلام في شرح مقدمة علم البيان على ما اخترعه السكاكي. وأنت خبير بما فيه من الإضطراب والأقرب أن يقال علم البيان: علم يبحث فيه عن التشبيه والمجاز والكناية ثم يشتغل بتفصيل هذه المباحث من غير التفات إلى الأبحاث التي أوردها في صدر هذا الفن »[2] ومع ذلك سار التفتازاني على منهج السكاكي والتزم طريقته.

وتسيطر البلاغة السكاكية على الرغم من هذه النداءات المتكررة لإصلاح وتجديد البلاغة العربية.

ويأتي العصر الحديث: عصر التحرر الفكري، ولا تزال قضية الإعجاز القرآني تملأ على المسلمين حياتهم، ويزداد الإهتمام بها، وبالتالي

(١) عروس الأفراح لبهاء الدين السبكي ص٦، ٧، ٨ ضمن شروح التلخيص الجزء الأول
(٢) المطول ص ٣٠٩، ٣١٠ سنة ١٣٣٠ هـ.

يزداد الإهتمام بالبيان المطلع على أسرار الإعجاز البياني، وتقوم النهضة الإصلاحية الدينية، ويحس رائدها المرحوم الإمام الشيخ محمد عبده بما للبيان والبلاغة من أثر ديني وقومي، فيرى العودة بالدراسات البلاغية إلى عصرها المزدهر. عصر الإمام عبد القاهر الجرجاني، ويقوم بتدريس كتابيه « أسرار البلاغة » و« دلائل الإعجاز » في الجامع الأزهر، فأقبل على حضور درسه مع أذكياء الطلاب كثيرون من العلماء والمدرسين وأساتذة المدارس الأميرية، وقد قال أحدهم بعد حضور الدرس الأول: « إننا قد اكتشفنا في هذه الليلة معنى علم البيان » [1].

ولكن سرعان ما اقتصر تدريس بلاغة الإمام عبد القاهر على الدراسات العليا فلم تأتِ بالثمرة المرجوة لها إذ أن الطلاب لا يرجعون إليها إلا بعد دراسة البلاغة في كتب المتأخرين فتكون دراستها في كتابي الإمام عبد القاهر غريبة عليهم حتى لتكاد تنبو عنها أذواقهم [2].

ولعل السبب في ذلك ما أشار إليه أستاذنا الدكتور أحمد موسى في كتابه: « الصبغ البديعي في اللغة العربية » إذ قال بعد أن انتهى من معالجة ألوان البديع عند السكاكي وإبن الأثير، وإبن أبي الأصبع ما نصه: « وبهؤلاء الثلاثة: السكاكي، وإبن الأثير، وإبن أبي الأصبع تنقطع الصلة بين المتقدمين الذين غلبت عليهم الصبغة الأدبية، وبين المتأخرين الذين غلبت عليهم الصبغة النظرية، وتمضي البلاغة مثقلة بأعباء المنطق والفلسفة وفي ذيلها البديع في طريق الإختصار المخل الذي لا يشبع نهمة، ولا يبل أواماً، ولا يربي ذوقاً أو في طريق الشرح والتقرير الذي

---

(١) انظر مقدمة أسرار البلاغة للأستاذ محمد رشيد رضا ص ز.
(٢) مقدمة محقق سر الفصاحة ص د.

يبعدها عن موارد الصفو، ويوردها مواطن الكدر، وبقي الأمر كذلك منذ أوائل القرن الثامن الهجري إلى يومنا هـذا حتى مرنت الأذهـان على العجمة، وأصبح من آية الحذق والتمهر إحراز قصب السبق في تحصيل تلك الطرائق، فإن صاح صائح في رواد هذه الموارد العقيم: أن ارجعوا بالبلاغة إلى عهود الصـفـو والإشراق، وجانبوا عهود الكدر والإظلام حتى تتربى أذواقكم، وتنضج سلائقكم رموه بـالأفن والجنون. نقـول ذلك والشواهد على ما ندعي ماثلة حاضرة إلا من رحم الله بقوة الفكر ونضج العقل والتحلل من قيود التقليد، ولا يزال تلخيص القزويني وإيضاحه وما عليهما من شروح وحواش وتقريرات، موطن القداسة، ومباءة الطهر ومنبع العلم، وآية القدرة وأمارة الإعجاز »[1].

وتظل بلاغة المتأخرين محوطة بتلك القداسة، لا يستطيع أحد أن يقف أمامها حتى القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الخاص بإعادة تنظيم الأزهر والهيئات التابعة له، لم يغير من الأمور شيئاً. إذ رأينا أستاذنا يعود مرة أخرى فيشكو من سيطرة البلاغة السكاكية يقول في كتـابه « البـلاغة التطبيقية » بعدَ أن عرف علم البيان بأنه « علم يبحث فيه عن التشبيه، والمجاز والكناية »: هذا هو التعريف الذي ينبغي أن يكون لعلم البيان، لولا ما خططته لجان التخطيط المؤلفة لتنفيذ القانون السالف الذكر، فقد ألزمت شعبة الدراسات اللغوية ـ الصف الثالث ـ بما لا يلزم دارسي البيان حيث استهلت المنهاج بأنواع الدلالة وصلة الدلالة التضمنية والإلتزامية بالبيان، مع أن المقياس الصريح للبلاغة يرفض أن تكون أنواع الدلالة بسبب من علم البيان[2].

---

(١) الصبع البديعي ص ٣٠١.

(٢) البلاغة التطبيقية ص ٤ دار المعرفة سنة ١٩٦٣م.

ثم يقول: « ولكن على الرغم مني أدعوك إلى أن تقرأ ما أعرضه عليك من حديث الدلالات التي استدعاها التعريف التقليدي لعلم البيان، وسترى بعد ذلك أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذه الدلالات، لإسرافها في البعد عن موارد علم البيان. كما سترى كيف نسرف على أنفسنا في التقليد غير المفيد وكيف نرضى أن يضيع وقتنا فيما لا يجدي ولا يفيد..

وأعدك بعد أن نطوي هذه الصفحات التي احتوت التعريف والدلالات بأن نعاود الصفو بعد هذا الكدر دون أن نسمح لأنفسنا بأن نتطلع إلى الوراء، فذلك هو الأجدر بنا منذ الآن إلى أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات[1].

ومضى في كتابه يعالج موضوعات « البيان » معتمداً على الدراسة البلاغية المزدهرة التي يمثلها الإمام عبد القاهر.

هذا هو ملخص المحاولة التي قام بها الأزهر لتجديد الدراسات البلاغية في العصر الحالي.

فإذا ما تركنا مجال الدرس أو - إن شئت قلت - مجال الرسميات، وولينا وجهنا شطر المحيط الخارجي أو الحياة الأدبية العامة، وجدنا قضية الاعجاز القرآني تظفر بجهود قيمة، وأول ما يلقانا من هذه الجهود ما قام به الأستاذ المرحوم مصطفى صادق الرافعي في كتابه: « إعجاز القرآن والسنة النبوية » وقد استهله بالحديث عن بلاغة القرآن وسموها عن بلاغة البشر، ثم أخذ يتحدث عن تاريخ القرآن وجمعه وتدوينه، ثم استطرد في الحديث عن قراءة القرآن وطرق آدائه وعن القراء ووجوه القراءات، والأحرف السبعة، ثم تحدث عن الألفاظ القرآنية التي اصطلح العلماء على

---

(١) البلاغة التطبيقية ص ٥.

تسميتها بالغرائب، ويقول: ليس المراد بغرابتها أنها منكرة أو نافرة، أو شاذة، فإن القرآن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة ها هنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس [1] وهو في ذلك يستمد من الإمام عبد القاهر [2].

وينتقل إلى الحديث عن تأثير القرآن في اللغة، وأثره في النهضة العلمية، ثم عرض لآراء العلماء في وجه إعجاز القرآن، وأنكر مذهب الصرفة، وقال: إن الرأي المشهور هو رأي الإمام عبد القاهر الجرجاني، ويعرض لمؤلفات كتاب الإعجاز ويشيد بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، ثم يوضح حقيقة الإعجاز بآي القرآن تحدى العرب، وأمعن في تحديهم وطلب منهم المعارضة وألح في طلبها فعجزوا فثبت إعجاز القرآن، ونفى ما يقال من حدوث معارضات وفند تلك المقالات ثم تحدث عن أسلوب القرآن وجماله، وخلص من ذلك إلى أن سر الإعجاز هو في « النظم » وأن لهذا النظم جهات ثلاثاً: حروفه، وكلماته، وجمله. ومضى يشرح بلاغة النظم في أحرفه وكلماته وجمله، وأوضاعه التركيبية. وأما بسط الكلام وتقسيمه فيما تضمنه القرآن من أنواع البلاغة كالإستعارة والمجاز وغيرهما فضلاً عن أنواع البديع كلها فكان ينوي أن يخص الحديث عن هذه الأنواع كلها في كتاب يسميه « أسرار الإعجاز » ويظهر أن المنية عاجلته قبل إنجاز هذا الكتاب، ويقول الأستاذ المرحوم مصحح الكتاب معلقاً على وعد المؤلف: « إننا نسأل الله المعونة على تحقيق هذا الرجاء، بإصدار ما أتم المؤلف -رحمه الله- من فصول هذا الكتاب وإتمام ناقصه » ويبدو أن المرحوم الأستاذ

---

(١) إعجاز القرآن والسنة النبوية ص ٧٤ الطبعة الثامنة سنة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٥ م مراجعة محمد سعيد العريان مطبعة الاستقامة.

(٢) أنظر دلائل الاعجاز ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

العريان انتقل إلى جوار ربه هو الآخر قبل إتمام ما وعد [1].

ويلقانا أيضاً أستاذنا المرحوم فضيلة الدكتور محمدعبد الله دراز في كتابه: « النبأ العظيم » وقد استهله بتحقيق لفظ « قرآن » في اللغة وفي الإصطلاح ثم شرع في إثبات أن القرآن الكريم من عند الله بلفظه ومعناه. وسلك لبيان هذا الغرض طريقين: الطريق الأول: خارج عن القرآن الكريم يعتمد فيه على عرض سيرة النبي ﷺ إزاء القرآن الكريم، وسيرة النبي العامة. وخلص من ذلك كله بأنه لا يوجد للقرآن الكريم مصدر إنساني لا في نفس صاحبه ولا عند أحد من البشر، وأن كل من حاول أن يجعل هذا القرآن عملاً إنسانياً أعياه أمره، وأقام الحجة على فشله باضطرابه ولجاجته، وإحالته ومكابرته » [2]. ويقول معلقاً على هذا الطريق: « إننا في هذا المنهج الذي سلكناه... لم نرد أن نعرض للقرآن في جوهره، بل كان قصارى ما صنعناه أننا درسنا الطريق التي جاء منها فما وجدنا في اعترافات صاحبه، في حياته الخلقية، ولا في وسائله وصلاته العلمية ولا في سائر الظروف العامة أو الخاصة التي ظهر فيها القرآن إلا شواهد ناطقة بأن هذا القرآن ليس له على ظهر الأرض أب ننسبه إليه من دون الله. وتلك كلها دراسات خارجية إنما يسلكها رجل وقف على طرف صالح من هذه الحياة النبوية وملابستها وكان مع ذلك سليم الفطرة يتعرف الأشياء بمثالها أو يهتدي إليها بأقرب أمارتها » [3].

أما الطريق الثاني فهو للذين لا يعلمون عن تلك الحياة النبوية إلا قليلاً وكثير ما هم - والذين يريدون أن يأخذوا حجة القرآن لنفسه من

---

(١) انظر اعجاز القرآن للرافعي ص ٢٩١, ٢٩٢.
(٢) النبأ العظيم ص ٦١.
(٣) المرجع السابق ص ٦٩.

نفسه، فهؤلاء لا غنى لهم بأن نتقدم بهم خطوة أخرى نبين لهم فيها أن هذا الكتاب الكريم يأبى بطبيعته أن يكون من صنع البشر، وذلك ببيان وجه إعجازه البياني، أو العلمي، أو الإعجاز الإصطلاحي التهذيبي الإجتماعي ويقول: «ولتكن عنايتنا أوفر بناحيته اللغوية، لأنها هي التي وقع من جهتها التحدي بالقرآن جملة وتفصيلا»[1].

ويأخذ في الحديث عن الإعجاز اللغوي موضحاً عجز العرب عن معارضته، ومفنداً ما يقال من أنه قد كان هناك معارضات. ثم مضى يوضح السر الكامن في القرآن الذي أعجز العرب، وخلص إلى أنه أسلوب القرآن البياني ثم أخذ في الكشف عن جمال هذا الأسلوب قائلاً: إن أول ما يلاقيك ويستدعي إنتباهك من أسلوب القرآن خاصية تأليفه الصوتي في شكله وجوهره. يقول: دع القارى المجود يقرأ القرآن يرتله حق ترتيله نازلاً بنفسه على هوى القرآن، وليس نازلاً بالقرآن على هوى نفسه، ثم انتبذ منه مكاناً قصياً لا تسمع فيه جرس حروفه، ولكن تسمع حركاتها، وسكناتها، ومداتها وغناتها واتصالاتها، ثم ألق سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية وقد جردت تجريداً وأرسلت ساذجة في الهواء فستجد نفسك بإزاء لحن غريب عجيب لا تجده في كلام آخر، لو جرد هذا التجريد، وجود هذا التجويد.

ستجد اتساقاً وائتلافاً يسترعي من سمعك ما تسترعيه الموسيقى والشعر على أنه ليس بأنغام الموسيقى ولا بأوزان الشعر. وستجد شيئاً آخر لا تجده في الموسيقى ولا في الشعر. ذلك أنك تسمع القصيدة من الشعر فإذا هي تتحد الأوزان فيها بيتاً بيتاً وشطراً شطراً، وتسمع القطعة من الموسيقى

---

(١) النبأ العظيم ص ٧٢.

فإذا هي تتشابه أهواؤها وتذهب مذهباً متقارباً فلا يلبث سمعك أن يمجها، وطبعك أن يملها، إذا أعيدت وكررت عليك بتوقيع واحد. بينما أنت من القرآن أبداً في لحن متنوع متجدد، تنتقل فيه بين أسباب وأوتاد وفواصل على أوضاع مختلفة يأخذ منها كل وتر من أوتار قلبك بنصيب سواء. فلا يعروك منه على كثرة ترداده ملالة ولا سأم. بل لا تفتأ تطلب منه المزيد.

هذا الجمال التوقيعي في لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن، حتى الذين لا يعرفون لغة العرب. فكيف يخفى على العرب أنفسهم [1].

ثم يقول: فإذا ما اقتربت بأذنك قليلاً قليلاً، فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الشحيحة، فاجأتك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورصفها وترتيب أوضاعها فيما بينها: هذا ينقر وذاك يصفر، وثالث يهمس ورابع يجهر، وآخر ينزلق عليه النفس، وآخر يحتبس عنده النفس، وهلم جراً.

فترى الجمال اللغوي ماثلاً أمامك في مجموعة مختلفة مؤتلفة لا كركرة ولا ثرثرة، ولا رخاوة، ولا معاظلة، ولا تناكر ولا تنافر، وهكذا ترى كلاماً ليس بالحضري الفاتر ولا بالبدوي الخشن، بل تراه وقد امتزجت فيه جزالة البادية وفخامتها برقة الحاضرة وسلاستها، وقدر فيه الأمران تقديراً لا يبغي بعضها على بعض، فإذا مزيج منهما كأنما هو عصارة اللغتين وسلاستها، أو كأنما هو نقطة الإتصال بين القبائل عندها تلتقي أذواقهم، وعليها تألف قلوبهم.

---

(١) النبأ العظيم ص ٩٥، ٩٦.

من هذه الخصوصية والتي قبلها تتألف القشرة السطحية للجمال القرآني [1] ويقول: إن هذا الجمال لا يكفي وحده في بيان الإعجاز البياني بل إذا أنت لم يلهك جمال الغطاء عما تحته من الكنز الدفين، وقلبت القشرة عن لبها، وكشفت الصدفة عن درها فنفذت من هذا النظام اللفظي إلى ذلك النظام المعنوي تجلى لك ما هو أبهى وأبهر، ولقيك منه ما هو أروع وأبدع.

وذلك أن الألفاظ ينظر فيها « تارة » من حيث هي أبنية صوتية مادتها الحروف، وصورتها الحركات، والسكنات، من غير نظر إلى دلالتها.

و« تارة » من حيث هي أداة لتصوير المعاني ونقلها من نفس المتكلم إلى نفس المخاطب بها، والناحية الأخيرة أعظم الناحيتين أثراً في الإعجاز اللغوي إذ اللغات تتفاضل من حيث هي بيان أكثر من تفاضلها من حيث هي أجراس وأنغام [2] ويقول: إن الفضيلة البيانية إنما تعتمد دقة التصوير وإجادة التعبير عن المعنى كما هو، ثم يأخذ في وصف خصائص القرآن البيانية ويرتبها على أربع مراتب:

١ ـ القرآن في قطعة قطعة منه.
٢ ـ القرآن في سورة سورة منه.
٣ ـ القرآن فيما بين بعض السور وبعض.
٤ ـ القرآن في جملته [3].

ويبدأ بالحديث عن القرآن في قطعة قطعة منه [4] ويريد منها ما يؤدي

---

(١) النبأ العظيم ص ٩٧، ٩٨.
(٢) انظر النبأ العظيم ص ٩٨ ـ ١٠٠.
(٣) المرجع السابق ص ١٠١.
(٤) المرجع السابق ص ١٠٢ ـ ١٣٧.

معنىً تاماً كالذي يؤدى عادة في بضع آيات. وقد يؤدى في آية طويلة، أو سورة قصيرة وهو الحد الأدنى الذي تنزل إليه التحدي أخيراً، إذ قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾[1] ولم يقل بسورة من طواله أو أوساطه بل أطلق إطلاقاً.

ويقول: إن كل قطعة من القرآن الكريم قد استوفت عناصر الجمال من القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى، وكونها تخاطب الناس جميعاً على اختلاف مستويات عقولهم، وفضلاً عن ذلك فهي تقنع العقل، وتمتع العاطفة، وتمتاز بالإجمال مع البيان والوضوح، هذه العناصر تراها في كل قطعة من القرآن على أتم وجه وأكلمه وأنها بلغت حد الإعجاز. وفي أثناء عرضه للأمثلة الموضحة لما يقول نراه يبرز القيمة البلاغية للألوان البلاغية المعروفة، ويناقش البلاغيين في حد الإيجاز والمساواة، والإطناب، ويرى أن القرآن ليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جليلة، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى، وينفي بشدة قول من يقول في بعض الكلمات القرآنية أنها « مقحمة » وفي بعض حروفه أنها « زائدة » زيادة معنوية، أو من يستخف كلمة « التأكيد » فيرمي بها في كل موطن يظن فيه « الزيادة » ويطيل في التدليل على ما ذهب إليه.

ويصل إلى الحديث عن المرتبة[2] وهي: « القرآن في سورة سورة منه » ويختار سورة البقرة أطول سورة في القرآن، ويتكلم عن تناسق أوضاعها وائتلاف عناصرها، وأخذ بعضها بحجز بعض، حتى أنها لتنتظم منها وحدة محكمة لا إنفصام لها. ويمضي في السورة موضحاً بيانها العجيب ونظامها المعجز. بأسلوب بلاغي ممتاز وحس بياني أخاذ بمنهج يظهر فيه أثر القاضي الباقلاني واضحاً جلياً.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣.

(٢) انظر النبأ العظيم ص ١٣٧ - ٢١٠.

وبانتهائه من عرض هذه السورة ينتهي الجزء الأول من كتابه سالف الذكر ويعد بأنه سيتم الحديث عن المرتبتين الأخيرتين في الجزء الثاني، ويبدو أن الله جل وعلا اختاره إلى جواره قبل أن ينجز ما وعد.

كما يلقانا كتاب بعنوان «التصوير الفني في القرآن» لمؤلفه المرحوم الأستاذ سيد قطب وقد استهله بالحديث عن سحر القرآن للعرب منذ اللحظة الأولى لنزوله، وخلص إلى أن منبع السحر في القرآن هو: جماله الفني، ثم عرض لفهم السابقين له، ولم يعجبه من المفسرين إلا الإمام الزمخشري، ومن البلاغيين وكتّاب الإعجاز إلا الإمام عبد القاهر الجرجاني ويقول: «وأياً ما كانت تلك الجهود التي بذلت في التفسير، وفي مباحث البلاغة والإعجاز فإنها وقفت عند حدود عقلية النقد العربية، تلك العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حدة فتحلله، وتبرز الجمال الفني فيه -إلى الحد الذي تستطيع - دون أن تتجاوز هذا إلى إدراك الخصائص العامة في العمل الفني كله.

هذه الظاهرة قد برزت في البحث عن بلاغة القرآن، فلم يحاول أحد أن يجاوز النص الواحد إلى الخصائص الفنية العامة. اللهم إلا ما قيل في تناسق تراكيب القرآن - وألفاظه، أو استيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة.

وهذه ميزات - كما قال عبد القاهر بحق - لا تذكر في مجال الإعجاز لأنها ميسرة لكل شاعر وكاتب شب عن الطوق.

وبوقوف الباحثين في بلاغة القرآن عند خصائص النصوص المفردة وعدم تجاوزها إلى الخصائص العامة، وصلوا إلى المرحلة الثانية من مراحل

النظر في الآثار الفنية وهي مرحلة الإدراك لمواضع الجمال المتفرقة، وتعليل كل موضع منها تعليلاً منفرداً.

أما المرحلة الثالثة - مرحلة إدراك الخصائص العامة - فلم يصلوا إليها أبداً لا في الأدب، ولا في القرآن. وبذلك بقي أهم مزايا القرآن الفنية مغفلا خافياً.

وأن لهذا الكتاب العظيم لخصائص مشتركة، وطريقة موحدة في التعبير عن جميع الأغراض، سواء كان الغرض تبشيراً أو تحذيراً أو قصة وقعت أو حادثاً سيقع، منطقاً للإقناع، أو دعوة إلى الإيمان، وصفاً للحياة الدنيا، أو للحياة الأخرى، تمثيلاً - لمحسوس أو ملموس، إبرازاً لظاهر أو لمضمر، بياناً لخاطر في الضمير أو لمشهد منظور [1].

ومن ثم يصل إلى ذكر الحافز له على تأليف هذا الكتاب يقول: « هذه الطريقة الموحدة، هذه القاعدة الكبيرة، هي التي كتبنا من أجلها هذا الكتاب » هي: « التصوير الفني في القرآن » [2].

ثم يأخذ في الحديث عن التصوير الفني قائلاً: إن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن. فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشرية ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية.

فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردها شاخصة حاضرة،

---

(١) التصوير الفني في القرآن ص ٢٩, ٣٠ دار المعارف.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠.

فيها الحياة، وفيها الحركة فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة، وحتى ينقلهم نقلاً إلى مسرح الحوادث الأول، الذي وقعت فيه أو ستقع، حيث تتوالى المناظر، وتتجدد الحركات، وينسى المستمع أن هذا كلام يتلى، ومثل يضرب، ويتخيل أنه منظر يعرض، وحادث يقع. فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو، وهذه سمات الإنفعال بشتى الوجدانات، المنبعثة من المواقف، المتساوقة مع الحوادث، وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة، فتنم عن الأحاسيس المضمرة.

ويقول: « فإذا ما ذكرنا أن الأداة التي تصور المعنى الذهني، والحالة النفسية، وتشخيص النموذج الإنساني أو الحادث المروى، إنما هي ألفاظ جامدة، لا ألوان تصور، ولا شخوص تعبر، أدركنا سر الإعجاز في تعبير القرآن.

والأمثلة على هذا الذي نقول هي القرآن كله، حيثما تعرض لغرض من الأغراض التي ذكرناها[1].

ويقول: إننا حين نقول: « إن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن » لا نعني أنه حلية أسلوب أو فلتة تقع حيثما اتفق، وإنما نعني أنه مذهب مقرر، وخطة موحدة وخصيصة شاملة، وطريقة معينة يفتن في استخدامها بطرائق شتى وفي أوضاع مختلفة، ولكنها ترجع في النهاية إلى هذه القاعدة الكبيرة قاعدة التصوير[2].

ويقول: إننا يجب أن نتوسع في معنى التصوير، حتى ندرك آفاق

(١) التصوير الفني ص ٣١, ٣٢.
(٢) المرجع السابق ص ٣٢.

التصوير الفني في القرآن فهو تصوير باللون وتصوير بالحركة، وتصوير بالتخيل، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل. وكثيراً ما يشترك الوصف، والحوار وجرس الكلمات، ونغم العبارات، وموسيقى السياق، في إبراز صورة من الصور، تتملاها العين والأذن، والحس والخيال، والفكر والوجدان.

وهو تصوير حي منتزع من عالم الأحياء، لا ألوان مجردة وخطوط جامدة. تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات بالمشاعر والوجدانات. فالمعاني ترسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية. أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة [1].

فواضح من هذا النقل أنه يرى أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم هو التصوير الفني، ويتوسع في مفهومه ليشمل القرآن كله.

ثم يأخذ في عرض الأمثلة من القرآن الكريم، ويبدأ بالمعاني الذهنية ويسوق الأمثلة منها قوله: يريد أن يبين أن الله سيضيع أعمال الذين كفروا كأن لم تكن قبل شيئاً وستضيع إلى غير عودة فلا يملكون لها رداً، فيقدم هذا المعنى مصوراً في قوله: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُوراً﴾ [2] ويدعك تتخيل صورة الهباء المنثور، فتعطيك معنى أوضح وآكد، للضياع الحاسم المؤكد [3] وواضح أنه يستمد من الرماني في تناوله للصورة البيانية.

ثم ينتقل إلى الحالات النفسية والمعنوية التي يصورها القرآن وكذلك التصوير المشخص لمشاهد الحوادث الواقعة، والأمثال المضروبة والقصص

---

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) سورة الفرقان آية ٢٣.
(٣) التصوير الفني في القرآن ص ٣٣.

المروية ويسوق الأمثلة من القرآن منها قوله: (لنعرض مشهداً من قصة إبراهيم، وهو يبني الكعبة مع إبنه إسماعيل وكأنما نحن نشهدهما يبنيان ويداعون الآن، لا قبل اليوم بأجيال وأزمان. ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ القَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا. إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَلِيمُ، رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ، وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ، وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا، وَتُبْ عَلَيْنَا. إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُم يَتْلُواْ عَلَيْهِم آيَاتِكَ، وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِم. إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1].

يقول: لقد انتهى الدعاء، وإنتهى المشهد، وسدل الستار.

هنا حركة عجيبة في الإنتقال من الخبر إلى الدعاء، هي التي أحيت المشهد وردته حاضراً. فالخبر: **﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل﴾** كان كأنما هو الإشارة برفع الستار ليظهر المشهد: البيت، وإبراهيم وإسماعيل، يدعوان هذا الدعاء الطويل.

وكم في الإنتقال هنا من الحكاية إلى الدعاء من إعجاز فني بارز، يزيد وضوحاً لو فرضت استمرار الحكاية، ورأيت كم كانت الصورة تنقص لو قيل: وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل وهما يقولان: ربنا. . . إلخ، إنها في هذه الصورة حكاية، وفي الصورة القرآنية حياة وهذا هو الفارق الكبير. إن الحياة في النص لتثب متحركة حاضرة وسر الحركة كله في حذف لفظة واحدة. . . وذلك هو الإعجاز[2].

ويمضي في الكتاب موضحاً بلاغة التصوير الفني في القرآن، ويقف

---

(١) سورة البقرة الآيات ١٢٧, ١٢٨, ١٢٩.

(٢) التصوير الفني في القرآن ص ٤٧، ٤٨.

أمام الحركة التي يسميها ظاهرة « التخييل الحسي » وهي التي يسير عليها التصوير في القرآن لبث الحياة في شتى الصور مع اختلاف الشيات والألوان.

وكذلك ظاهرة أخرى في تصوير القرآن وهي: « التجسيم » تجسيم المعنويات المجردة، وإبرازها أجساماً أو محسوسات على العموم وهاتان ظاهرتان بارزتان في التصوير الفني في القرآن [1].

وينتقل إلى الحديث عن التناسق [2]. الفني، ويقول: إنه يبلغ الذروة في تصوير القرآن، وإنه ألوان ودرجات، ومن هذه الألوان ما تنبه إليه بعض الباحثين في بلاغة القرآن ومنها ما لم يحسه أحد منهم حتى الآن.

منها ذلك التنسيق في تأليف العبارات بتخير الألفاظ، ثم نظمها في نسق خاص، تبلغ في الفصاحة أرقى درجاتها، ويلاحظ أن الباحثين أكثروا من القول في هذا اللون، ومنها ذلك الإيقاع الموسيقي الناشىء من تخير الألفاظ ونظمها في نسق خاص، ومنها تلك النكت البلاغية المعروفة، ومنها ذلك التسلسل المعنوي بين الأغراض في سياق الآيات، والتناسب في الإنتقال من غرض إلى غرض. ومنها التناسق النفسي بين الخطوات المتدرجة في بعض النصوص والخطوات النفسية التي تصاحبها. ثم يترك تفصيل القول في هذه الإتجاهات، لأن الباحثين اهتدوا إليها. ويذهب ليتكلم عن بلاغة التناسق الموسيقي وروعته في القرآن الكريم، وتنوع أسلوبه، وإيقاعه بتنوع الأجواء، ويخرج منه إلى الحديث عن براعة القرآن في رسم الصور وعرض المشاهد في أدق مظاهر التناسق الفني في ماء الصورة المعروضة، ويسوق الشواهد على ذلك من القرآن الكريم.

---

(١) التصوير الفني في القرآن ص ٥٩ ـ ٧٠.

(٢) التصوير الفني في القرآن ص ٧١ ـ ١١٥.

ويقول: إن بعض المشاهد يمر سريعاً خاطفاً، يكاد يخطف البصر من سرعته ويكاد الخيال نفسه لا يلاحقه، وبعض المشاهد يطول حتى ليخيل للمرء في بعض الأحيان أنه لن يزول، وبعض هذه المشاهد الطويلة حافل بالحركة، وبعضها شاخص لا يريم وكل ذلك يتم تحقيقاً لغرض خاص في المشهد يتسق مع الغرض العام للقرآن، ويتم به التناسق في الإخراج أبدع التمام. ويمضي يعرض النماذج حتى ينتهي من عرضها يقول: وهكذا تتكشف للناظر في القرآن آفاق وراء آفاق من التناسق والإتساق! فمن نظم فصيح إلى سرد عذب إلى معنى مترابط إلى نسق متسلسل. إلى لفظ معبر إلى تعبير مصور. إلى تصوير مشخص. إلى تخييل مجسم. إلى موسيقى منغمة، إلى اتساق في الأجزاء إلى تناسق في الإطار. إلى توافق في الموسيقى. وبهذا كله يتم الإبداع، ويتحقق الإعجاز.

ويتحدث عن بلاغة القصة [1] في القرآن وقيامها بالغرض الديني على أتم وجه، وأدقه، وبروز الخصائص الفنية في عرضها، بروزاً لا يدع زيادة لمستزيد. كما يتحدث عن براعة القرآن في رسم النماذج الإنسانية.

ويعود فيؤكد أن للقرآن طريقة موحدة في التعبير، يتخذها في أداء جميع الأغراض على السواء حتى أغراض البرهنة والجدل. تلك هي طريقة التصوير التشخيصي بواسطة التخييل والتجسيم [2].

وهذه الطريقة هي التي جعلت للمعاني والأغراض والموضوعات القرآنية صورتها التي نراها، ومن هذه الصورة كانت قيمتها الكبرى. فهي في هذه الصورة غيرها في أية صورة أخرى [3].

---

(١) التصوير الفني في القرآن ص ١١٦ ـ ١٧٩.
(٢) التصوير الفني في القرآن ص ١٩٠.
(٣) المرجع السابق ص ١٠١ ـ ١٩٢.

وينعي على بعض الناس حين ينظر إلى الأهداف الدينية التي جاء القرآن لتحقيقها والموضوعات الإلهية والتشريعية التي تناولها... ويرى ما فيها من دقة وعظمة وصلاحية ومرونة، وإحاطة وشمول، ويحسبها ميزة القرآن الكبرى، ويحسب أن طريقة التعبير القرآنية تابعة لها، وأن الإعجاز كله كامن فيها، كما أن بعضهم يفرق بين المعاني وطريقة الإداء، ويتحدث عن إعجاز القرآن في كل منهما على انفراد [1].

أما هو فيريد أن يقول: إن الطريقة التي إتبعها القرآن في التعبير، هي التي أبرزت هذه الأغراض والموضوعات، فهي كفاء هذه الأغراض والموضوعات [2].

ويقول: إن هذا ألا يردنا إلى تلك المباحث العقيمة حول اللفظ والمعنى تلك المباحث التي استغرقت من النقاد العرب ما إستغرقت منذ أن أثارها الجاحظ، فزعم أن المعاني ملقاة على قارعة الطريق ثم تابعه في البحث العلماء من بعده بين مخالفين ـ ومؤيدين.

ويعترف بأن الإمام عبد القاهر قد وصل فيها إلى رأي حاسم حين إنتهى في « دلائل الإعجاز » إلى أن اللفظ وحده، لا يتصور عاقل أن يدور حوله بحث من حيث هو لفظ. إنما من حيث دلالته يدور البحث فيه. وأن المعنى وحده لا يتصور عاقل أن يدور حوله بحث من حيث هو خاطر في الضمير. إنما من حيث أنه ممثل في لفظ يدور البحث فيه. وأن المعنى مقيد في تحديده بالنظم الذي يؤدى بـه فلا يمكن أن يختلف النظمان، ثم يتحد المعنى تمام الإتحاد.

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٠.
(٢) المرجع السابق نفسه.

ويقول: إن الإمام عبد القاهر له فضله العظيم في تقرير هذه القضية. ولو خطا خطوة واحدة في التعبير الحاسم عنها، لبلغ الذروة في النقد الفني. فنقول نحن عنه إن طريقة الإداء حاسمة في تصوير المعنى، وإنه حيثما اختلفت طريقتان للتعبير عن المعنى الواحد، اختلفت صورتا هذا المعنى في النفس والذهن. وبذلك تربط المعاني وطرق الإداء ربطاً لا يجوز الحديث بعده عن المعاني والألفاظ. كل على إنفراد فلن يبرز المعنى الواحد إلا في صورة واحدة فإذا تغيرت الصورة تغير المعنى بمقدارها وقد لا يتأثر المعنى العام في ذاته، ولكن صورته في النفس والذهن تتغير، وهي المعول عليها في الفن«- إذ التعبير في الفن للتأثير»- فإذا اختلف الأثر الناشىء عنه، فالمعنى المنقول مختلف بلا مراء [1].

وأخيراً يلقانا كتاب «من بلاغة القرآن» لمؤلفه الأستاذ الدكتور أحمد بدوي وقد بدأه بمقدمة رسم فيها المنهج الذي يجب أن يكون لدراسة النص الأدبي دراسة كاملة ملخصة: أن تدرس مفردات النص - أولا - دراسة فنية، لتبين مدى الإصابة في اختيارها ومدى تمكنها في موضعها من جملتها، وقوة ربطها بأخواتها، ثم تدرس الجملة في النص لإدراك سر قوتها وجمالها. ويقول: إن المجال فسيح هنا أمام علوم البلاغة الإصطلاحية التي تدرس أسباب الجمال في تكوين الجملة العربية، فتبحث لِمَ قُدِّم هذا الجزء من الجملة ولِمَ أُخِّر ذاك، ولماذا حذف هنا، وأثبت هناك، ولِمَ جاء هنا التعريف، وهناك التنكير ولِمَ استخدم الخبر في موضع الإنشاء. . . إلى غير ذلك من أبحاث تتصل بالجملة والجملتين.

ثم يدرس النص برمته، فينظر إليه على أنه وحدة متصلة الأجزاء فيرى

---

(١) التصوير الفني في القرآن ص ١٩٠، ١٩١.

مدى ارتباط بعضه ببعض، ومدى تضافر أجزائه على رسم الصورة، التي يريد النص توضيحها ومدى الإصابة في ترتيب الأجزاء كي يؤدي سابقها إلى لاحقها، حتى إذا تم النص صارت فكرته واضحة في النفس، جلية مؤثرة. ولا بد من دراسة المعاني التي حواها النص لمعرفةالقوي منها والضعيف، وما له دخل في تكوين الصورة، وما هو دخيل، وكيف نضدت هذه المعاني ونسقت، حتى إلتأمت وحدة تنبض بالحياة (1).

ويقول: إنه على هذا المنهج سار في كتابه سالف الذكر يبحث عن بعض أسرار سمو القرآن الكريم، وقسمه على كتابين: الكتاب الأول خصصه لدراسة بلاغة القرآن في النظم والأسلوب، واستهله بمقدمات تمهيدية تحدث فيها عن العمل الأدبي وعرفه بأنه التعبير عن تجربة للأديب بألفاظ موحية وأن كل ما في الحياة يصلح أن يكون موضوعاً للأدب على أن يتناول من ناحية إحساس الأديب. ولا بد أن يثير الوجدان. ثم رسم الطريق للتربية الفنية الأدبية وذلك بدراسة اللغة العربية وآدابها وعلومها، وقراءة الشعر والنثر قراءة مؤثرة نافعة (2).

وتحدث عن المنهج الأدبي للقرآن الكريم، ولاحظ أنه يتجه إلى إثارة وجدان القارىء إثارة روحية نافعة تحفزه إلى عمل الخير أو الإقلاع عن العمل الضار (3).

ثم تحدث عن تحدي القرآن للعرب وعجزهم عن معارضته ثم ذكر آراء العلماء في وجه إعجازه وقال: إن الوجه الذي نرتضيه لإعجاز القرآن،

---

(1) من بلاغة القرآن ص هـ ونشر مكتبة نهضة مصر مطبعة لجنة البيان العربي.
(2) المرجع السابق ص ١ - ٣٦.
(3) من بلاغة القرآن ص ٣٧ - ٤٥.

هو ما يتحقق في كل قدر من القرآن تحدى به وهو أنه بديع النظم، عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، ثم أجمل الوجوه التي ذكرها الباقلاني في الموازنة بين القرآن الكريم وكلام العرب بما لا يزيد عما ذكرناه في حينه [1].

ثم أخذ يتحدث عن بلاغة القرآن في ألفاظه قائلاً: إن كل لفظ في القرآن يؤدي معناه بدقة فائقة، ولذلك لا تجد في القرآن الكريم ترادفاً، بل فيه كل كلمة تحمل إليك معنى جديداً [2] ثم تحدث عن الفاصلة في القرآن، ولاحظ أنها تأتي مستقرة في قرارها مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة، يتعلق معناها بمعنى الآية، كلها تعلقاً تاماً، بحيث لو طرحت لاختلَّ المعنى، واضطرب الفهم فهي تؤدي في مكانها جزءاً من معنى الآية، ينقص ويختل بنقصانها، وأنها مرتبطة بآيتها ارتباطاً لا ينفصم [3].

ويتحدث عن الغريب في القرآن الكريم، ويقصد بالغريب ما قلَّ دورانه على الألسنة ويقرر كما قرر الجاحظ قبله: أن استعمال الكلمة ودورانها على الألسنة ليس بمقياس على فصاحتها، ويقول: إن استخدام الغريب ليس بمعيب ولا مستكره، وقد استعمل عباقرة الشعراء ألفاظاً يعرفها جمهور المتأدبين، ويتذوقون جمالها وإن كانت غير دائرة على ألسنة العامة، والقرآن الكريم لا يستخدم هذا النوع من الألفاظ إلا قليلاً، وقد برىء من الثقل على اللسان والكراهة على السمع، ثم وضع في موضعه بحيث لا يغني غيره من الألفاظ غناءه لتناسب موسيقاه أو لأنه يؤدي المعنى

---

(١) المرجع السابق ٤٦ ـ ٥٣.
(٢) المرجع السابق ص ٥٤ ـ ٧٥.
(٣) المرجع السابق ص ٧٥ ـ ٨٩.

الدقيق دون سواه، وفي ذلك من براعة الإستعمال ما لا نجده في الألفاظ المستعملة الشائعة [١].

ويرى أن الألفاظ المعربة في القرآن لا تخرجه عن أن يكون بلسان عربي مبين، لأن العرب ارتضت هذه الألفاظ وإستخدمتها في لغتها، وقد نزل القرآن بما ألف العرب استعماله ليدركوا معناه [٢]، وأحصى ما وصفه النحاة بالأحرف الزوائد في القرآن وخلص إلى أنهم يعنون بزيادتها أنها ليس لها توجيه في الإعراب [٣] وانتقل إلى الآية القرآنية وقال عنها: إنها كونت من كلمات قد اختيرت ثم نسقت في سلك من النظام، فلا ضعف في تأليف، ولا تعقيد في نظم، ولكن حسن تنسيق ودقة ترتيب، وإحكام في تلاؤم، وكثير منها يوحي إليك بألفاظها بمعان لا يستطيع لفظ أن يحدها بل يترك للنفس أمر إدراكها وأن الأمور البلاغية من تقديم وتأخير وحذف وذكر وإستعارة وتشبيه وكناية إلى آخرها جاءت فيها على أتم وجه وأدقه [٤].

ويصل إلى السورة ويقرر بأنها حققت وتحقق الهدف الديني من القرآن الكريم في أكمل صوره وأقوى مظاهره، وأنها سواء كانت ذات غرض واحد أو أغراض متعددة، فإنها وحدة لا تنفصم [٥].

ويختم الكتاب الأول بالحديث عن مزايا القرآن وجمال أسلوبه [٦].

وأما الكتاب الثاني فيخصصه للحديث عن المعاني التي تناولها القرآن

---

(١) من بلاغة القرآن ص ٨٩ - ٩٢.
(٢) المرجع السابق ص ٩٢ - ٩٤.
(٣) المرجع السابق ص ٩٥ - ١٠٤.
(٤) المرجع السابق ص ١٠٥ - ٢٢٨.
(٥) المرجع السابق ص ٢٢٩ - ٢٤٣.
(٦) المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٥٠.

الكريم وصوَّرها فأبدع في تصويرها. مثل الجنة والنار والهجاء إلى آخر ما أتى به [1].

هذه هي محاولات التجديد في البلاغة العربية، وهي تنطق بأن البلاغيين في القديم والحديث يرمون إلى تجديدها ورقيها.

ونلاحظ أن محاولات التجديد في العصر الحديث إبتداء من الشيخ محمد عبده إلى وقتنا هذا كلها تنزع إلى العودة إلى البلاغة في عصورها المزدهرة، فنجد أثر الرماني والخطابي والباقلاني وإبن سنان الخفاجي والإمام عبد القاهر، والإمام الزمخشري بارزاً في تلك المحاولات التي عرضنا لها.

وبعد.. فهذه جهود قضية الإعجاز القرآني في بناء صرح البلاغة العربية في العصور الماضية إلى وقتنا الحاضر كما تصورها صفحات هذا البحث ولا بد أن نعترف بأنها لم تستطع أن تكشف عن كل أسرار النظم القرآني.

ومن هنا فإن قضية الإعجاز القرآني تنتظر منَّا بذل الكثير حول تطوير الدراسات البلاغية التي بين أيدينا في حاضرنا ومستقبلنا، إذا ما أردنا أن نفهم وجه إعجاز القرآن البياني، ولا بد لنا أن نريد ذلك، لأن مشكلة الإعجاز من أهم المشاكل التي تواجه شباب العالم الإسلامي في العصر الحديث. ويجب علينا قبل أن نبذل أي جهد في تحديد بلاغتنا أن نضع الظروف والملابسات التي مرت بها قضية الإعجاز القرآني نصب أعيننا، لنستفيد منها، وذلك أن بيان وجه إعجاز القرآن البياني كان قائماً في عصر صدر الإسلام على التذوق الفطري، وظل الإعتماد عليه وحده تقريباً حتى أواخر القرن الرابع الهجري.

---

(١) من بلاغة القرآن ص ٢٥٣ ـ ٤٠٠.

وعلى الرغم من أن البلاغة العربية نشأت حول قضية الإعجاز القرآني إلا أنها نشأت بسبب توضيح ما أبهم وأشكل من النظم القرآني على بعض المثقفين كما رأينا عند أبي عبيدة والفراء، ونمت وترعرعت في ظل الدفاع عن النظم القرآني كما مر بنا عند الجاحظ وإبن قتيبة ورأينا الجميع يبذلون قصارى جهدهم للمحافظة على الذوق العربي أو تكوينه ليظل عربياً خالصاً يستطيع أن يفهم أسرار النظم القرآني ونظم الكلام بوجه عام ويحسّ الفرق بين كلام الله وكلام البشر.

وجاء كلام هؤلاء حول بيان أسرار النظم القرآني مختصراً لا يشبع نهمه، ولا يبل أواماً، ولا يرسم منهجاً.

وفي القرنين الثاني والثالث الهجريين جدد الشعراء في شعرهم ولكن جاء تجديداً جزئياً، وذلك أنهم لم ينظروا في القرآن الكريم إلا للصياغة وبعض المعاني ولو أنهم تمعنوه لوجدوا فيه أساليب من القول، وضروباً من الفن الأدبي، وكان يسيراً عليهم أن يحتذوها. في القرآن الكريم مثلا: الأسلوب القصصي، وتاريخ الأقدمين، وقصص الأنبياء، وتلك أمور تزيد في روحية الأدب، وتمد الشعراء بالأخيلة والإلهام[1] لم يحاولوا أن يستغلوا شيئاً من ذلك أبداً.

فوجدنا أبا نواس مع علمه الفسيح الغزير المتشعب، ومع تمام آلاته في العربية لم يستطع إلا أن يغير الديباجة، أو يدخل البديع، أو يتظرف، فيستعمل الألفاظ الفلسفية، أو ينتفع ببعض الأفكار الشائعة في عصره.

وكذلك فعل من جاء بعده من الشعراء والعلماء كأبي تمام والمتنبي[2]

(١) انظر تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ١٠٧ للمرحوم طه إبراهيم.
(٢) المرجع السابق ص ١١٦.

لم يعد هذا التجديد على قضية الإعجاز بالثمرة المرجوة إذ كان كما قدمنا تجديداً جزئياً اقتصر على بعض ألوان البديع، ومع هذا التبس بملابسات خارجة عن الصواب مثل الولوع به والإكثار منه والفخر به والطعن على النظم القرآني والبيان العربي القديم، فحولت هذه الملابسات الفكر الأدبي إلى مناقشات حول القديم والجديد، واللفظ والمعنى وأصبح همّ الدارسين والبلاغيين والنقّاد أن يستنبطوا المقاييس أو المحاسن، ويثبتوا وجودها في القرآن الكريم والحديث والشعر القديم كما مرَّ بنا عند إبن المعتز ومن لفَّ لفه.

وثمة ظاهرة أخرى برزت تلك هي إنكار وجود المجاز في القرآن الكريم هذه الظاهرة والتي قبلها ظهر أثرهما بارزاً عند الرماني وأبي هلال العسكري إذ كانت عنايتهما منصبة إلى إثبات وجود البديع في القرآن الكريم وأنه أبلغ من البديع في كلام البشر وإثبات المجاز في القرآن الكريم ولم أثره عن الحقيقة في التعبير، وتلك كلها نعرات جزئية لا تغني شيئاً.

ولو كان تجديد الشعر العربي سار في طريقه الذي ينبغي أن يكون، وتضافرت جهود الشعراء والعلماء على الكشف عن فنون القرآن وأساليبه وطرق القول فيه لارتقى أدبنا العربي، وبالتالي تكشف لنا الكثير من أسرار الإعجاز في النظم القرآني ولكان لنا في البلاغة شيء يؤثر. وجاء الخطابي، ورفض أن يستقل التذوق الفطري بالكشف عن أسرار النظم القرآني، ورأى أنه لا بد من التذوق العلمي المعلل، وأخذ يبحث في بلاغة الألفاظ القرآنية، وحسن تخيرها، وتنسيقها، ووضعها في مكانها الأخص بها، وعن بلاغة المعاني القرآنية وسموها، وكذلك رسوم النظم وحسنه وتعلق أجزائه بعضها ببعض وشدة ارتباطها وتلافيها وهو بحق أول من يلقانا ـ على مبلغ علمنا ـ وقد نبه الأذهان على إبراز عناصر الجمال في العبارة.

وجاء الباقلاني ودعا إلى دراسة النص برمته، والنظر إليه وحدة متصلة الأجزاء، فينظر في السورة أو القرآن كله، وكذلك في القصيدة أو في عمل الشاعر كله كما وضحنا ذلك في حينه.

وبعمل الخطابي والبلاقلاني نكون وصلنا إلى المنهج الصحيح في دراسة الأدب من دراسة المفردات ثم الجملة ثم النص برمته.

ولكن عوق هذه الإنطلاقة، جمود الشعر العربي وانحداره في القرن الخامس الهجري، حتى رأينا الإمام عبد القاهر يبدأ من جديد فيكافح كفاحاً مراً لنقل البحوث البلاغية التي تركزت حول اللفظ إلى الصورة التي يصورها النظم، ثم كشف عن الوجوه والفروق التي تسبب جمال العبارة وتزيد في هذا الجمال حتى يصل إلى حد الإعجاز وينبه على أن هذه الفروق وتلك الوجوه ليس لها حد ونهاية. وأنّى لهذه المحاولة التي قام بها الإمام عبد القاهر أن تأتي بالثمرة المرجوة ما دام الشعر العربي يسرع إسراعاً نحو الإنحدار والعقول هي الأخرى يصيبها الملل والجمود والإنكدار.

وجاء العصر الحديث ورأينا دعوة التجديد ترمي إلى العودة بالدراسات البلاغية إلى عصرها المزدهر. والحق إننا إذا أردنا أن نجدد بياننا المطلع على أسرار الإعجاز، لا بد أن نعود إلى تراثنا البلاغي، نأخذ منه النافع ونطرح الضار. نأخذ من البلاغة السكاكية دقة الحصر والتنظيم ونأخذ من البلاغة المزدهرة طريقة تذوق النصوص الأدبية الرائعة وتحليلها لا لنكرره على مسامعنا فحسب ونقتصر عليه، بل لنجعله الأساس الذي نبني عليه، فنحن في أشد الحاجة إلى دراسة البيان العربي بوجه عام دراسة متذوقة ومؤثرة ونافعة حتى نخلق في دارس البلاغة حاسة التذوق للأدب العربي ونصوصه، وكل من عالج تدريس مادة البلاغة في معاهدنا يشعر

بقيمة هذا الاتجاه، فكم من ظاهرة بلاغية عجز عن فهمها الطلاب فإذا ما وضح دور هذه الظاهرة في جمال التعبير الفني سهل عليهم فهمها وتمكنوا من استيعابها.

ويجب أن تكون هذه النصوص على الأقل تمثل غرضاً تاماً، ومن عيون الشعر العربي في عصوره المختلفة، ومرتبطة بالنتاج الأدبي المعاصر.

فقد لاحظنا أنه لا جدوى من النصوص المفردة ولا من النصوص الهزيلة ولا بد أن تنظم دراسة علوم اللغة العربية من نحو وصرف وأدب تنظيماً يجعلها كلها تتلاقى مع البلاغة نحو هدف واحد وهو تربية الفنية الأدبية القادرة على الخلق والإبتكار وتوليد المعاني والتمييز بين النصوص.

ولا بد من تجديد أدبنا العربي والصعود به إلى المثل الأعلى للبيان العربي « القرآن الكريم » يستلهم فنونه وأساليب القول فيه وأهدافه، وتقوم البلاغة العربية بدراسة هذه الفنون وتقنينها ووضع المنهج السليم لها.

فإذا ما ازدهر أدبنا وارتقى فن القول عندنا تكشف لنا بقدر هذا الإزدهار الكثير من أسرار النظم ودلائل الإعجاز في القرآن الكريم.

هذا. . . ولعل بذلك أكون قد كشفت عن أثر قضية الإعجاز القرآني في تدوين البلاغة العربية ووضعت لبنة متواضعة في بناء صرح التجديد البلاغي، حتى تأخذ البلاغة العربية، مكانها اللائق بها، وأن تنال على أيدي أبنائها بعض ما تؤمله وترجوه.

فإن كنت وفقت فـ «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » وان تكن الأخرى فحسبي أنها محاولة ستتبعها محاولات، بمشيئة الله تعالى، فهو نعم المولى ونعم النصير.



(الخلاصة)

القرآن في الأصل مصدر على وزن فعلان بالضم الغفران والشكران وقد جاء استعماله بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾(1) أي قراءته.

وفي الإصطلاح هو: كلام الله المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته.

امتاز عن بقية الكتب السماوية بوصوله إلينا ـ بعد تنقله عبر أربعة عشر قرناً من الزمان أو يزيد ـ خالياً من التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقص، وذلك بالعناية التي بعثها الله في نفوس المسلمين أسوة بنبيها محمد صلوات الله وسلامه عليه وتحقيقاً لوعد الله جل وعلا إذ يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(2) وتاريخ القرآن الكريم مرآة صافية، ودلالة صدق على ذلك.

والقرآن الكريم هو: معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وآيته الكبرى الدالة على صدقه فيما يبلغ عن ربه.

وهو معجزة بيانية عقلية تخاطب القلوب والعقول معاً، ورسول حي يسير بين الناس إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد تحققت له الأسباب التي صار بها معجزاً، وذلك لنزوله بلسان عربي مبين وازدهار اللغة العربية وقت نزوله ازدهاراً عظيماً حتى أصبحت

(1) سورة القيامة آية ١٧ ـ ١٨.
(2) سورة الحجر آية ٩.

قادرة على أن تتحمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه، واشتهار العرب بالبلاغة والفصاحة وقدرتهم على التمييز بين كلامين: كلام بليغ من صنع البشر، وكلام معجز هو من عند الله. وتحديه لهم وتقريعهم ومطالبتهم بالإتيان بسورة من مثله. ولكنهم عجزوا وسحروا به منذ اللحظة الأولى لنزوله، ومنبع سحرهم هو نظمه البديع وتأليفه العجيب.

وكان للقرآن الكريم أثره البعيد المدى في رقي البلاغة الفنية في عصر صدر الإسلام.

أما البلاغة التعليمية في هذا العصر فلم تظفر بشيء من التدوين. وسبب ذلك أنها كانت مركوزة في طبائعهم لا يحتاجون إلى تدوينها. وإذا كان لقضية الإعجاز القرآني أثر في البلاغة العربية التعليمية في عصر صدر الإسلام فيكون في:

١ ــ ظهرت أحكام نقدية عامة: من مثل قول عمر رضي الله عنه مبهوراً ببلاغة القرآن ـ « ما أحسن هذا الكلام وأكرمه ». هذه الأحكام هي التي استحالت على أيدي البلاغيين إلى قواعد بلاغية قصد منها تكوين الذوق الأدبي الذي يستطيع أن يدرك وجه إعجاز القرآن البلاغي، ويخلق الكلام الجيد، ويفاضل بين كلام وكلام.

٢ ــ لعل الحرص على معرفة أسباب نزول القرآن الكريم كان وراء تعريف البلاغيين للبلاغة: بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

٣ ــ أصبح البيان بفضل قضية الإعجاز طريقاً للإيمان، ومن ثم أصبح تعلمه من أمور الدين.

وانتهى عصر صدر الإسلام، ولم تلقَ قضية الإعجاز معارضة تذكر، لأن القوم عرب معتزون بعروبتهم، ومسلمون معتزون بإسلامهم، وكانت دلائل الإعجاز تدرك بالذوق الأصيل، والطبع العربي السليم وفي أوائل القرن الثاني الهجري تقريباً انتشر الإسلام، وخرجت اللغة العربية من موطنها الأصلي، وامتزج العرب بالأعاجم، وكان لهذا الإمتزاج آثاره الخطيرة في اللغة والدين.

أما اللغة فقد لانت وسهلت، وكثر عدد المتكلمين بها، ولكنها من ناحية أخرى تسرب إليها اللحن والفساد، فأخذ الذوق العربي ينحرف، وبدأت الملكات تضعف، والإحساس ببلاغة الكلام يقل، خاصة عند العرب الذين تركوا موطن اللغة الأصلي والأعاجم الذين أخذواالعربية تعلماً لا سليقة.

وأما الدين فقد انتشر وشمل الملايين،ولكنه ابتلى بمنحرفين يضمرون الكفر ويظهرون الإسلام.

ولما كان القرآن الكريم معجزة خالدة كان لا بد من متابعة دلائل الإعجاز فيه في كل زمان ومكان، للذين يتصلون بهذا الدين وتتصل بهم أسبابه.

ولا يمكن ذلك إلا بالمحافظة على سلامة الذوق العربي الأصيل، ليتمكن من فهم القرآن الكريم، والأدب العربي بعامة، وتذوق عناصر الجمال فيهما، وبذلك تظل قضية الإعجاز القرآني تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.

من أجل ذلك قام علماء المسلمين تدفعهم قضية الإعجاز القرآني ـ بجهود محمودة تجاهالقرآن الكريم ولغته. فجمعوا اللغة والشعر من موطنها

الأصلي ووضعوا علم « النحو » و« اللغة » و« التفسير » و« القراءات ».

وأقبل المسلمون على تعلُّم اللغة العربية ودراسة آدابها وعلومها وكثير منهم لا يكتفي بذلك بل يريد أن يكون له حظ موفور من هذه الآداب ورغب بعضهم في دراسة الأسلوب البياني للقرآن الكريم ليدرك وجه إعجازه البلاغي فخفيت عليهم بعض الأساليب هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رغبوا في تطبيق قواعدهم النحوية التي تعلموها على أيدي النحاة على بعض آي القرآن.

كما ظهرت « مشكلة وجود الأعجمي في القرآن الكريم » التي كان وراءها دعوة مسمومة ترمي إلى الصد عن فهم كتاب الله، وبالتالي عن الوقوف على أسرار إعجازه فقام أبو عبيدة يعالج هذه المشاكل في كتابه « مجاز القرآن » مقتدياً بإبن عباس رضي الله عنه، وضارباً عرض الحائط بتهيب اللغويين والنحويين وتحرجهم من تفسير القرآن الكريم ـ من أمثال الأصمعي وأضرابه كما قام بدراسة للأدب العربي في كتابه « النقائض بين جرير والفرزدق » وكانت محاولة أبي عبيدة ناجحة إذ أرسى أسس الدراسة المقارنة بين الأدب العربي ومثله الأعلى « القرآن الكريم » كما برزت على يديه بعض المصطلحات البلاغية والآراء البيانية التي كانت النواة الأولى في بناء صرح البلاغة التعليمية العربية وسار على منهجه تقريباً الفراء في كتابه « معاني القرآن ».

وفي أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث كثرت الفرق وتنوعت واشتدت الفرقة بينها، واتصل خلافهم وجدلهم حول القرآن الكريم، وظهرت « محنة خلق القرآن الكريم »، والقول بالصرفة، فأخذ الإلحاد يصوب سهامه نحو الطعن على النظم القرآني، والبيان العربي بوجه عام.

وانبرى علماء المسلمين يدافعون عنها، وتمخض دفاعهم عن آراء في البيان العربي وإبراز محاسنه، ووضع المقاييس التي يقاس بها إذ تمكن الجاحظ من الدفاع عن البيان العربي وإبراز قيمته، وتحديده وجمع عدة تعريفات للبلاغة، وأبرز محاسن النظم القرآني، ورسم المنهج لتربية الفنية الأدبية القادرة على الخلق والإبتكار وتوليد المعاني كما رسم المنهج الذي يراه للوقوف على إعجاز القرآن وبيان سر إعجازه وكانت قضية الإعجاز قد دفعت العلماء في وقت مبكر لبيان الميزة البلاغية وأين تكمن؟.

واستطاع الجاحظ أن يحدد مكانها ويجعلها في « الصورة » التي يحدثها النظم كما نمت المصطلحات البلاغية على يديه وتمكن من تعريف الإستعارة لأول مرة في تاريخها.

كما حشد في كتبه نماذج من عيون الأدب العربي كانت زاداً لا ينفد لمن أتى بعده من البلاغيين.

وجاء إبن قتيبة وخطت المصطلحات البلاغية على يديه خطوة نحو التبويب والتنظيم، ودافع عن « المجاز » دفاعاً حاراً موضحاً أنه ضرورة لغوية لا يستغني التعبير عنه وأما إبن المعتز فقد تمكن من جمع الآراء البيانية في كتاب مستقل وأكد سمو « القرآن الكريم » وبلوغه الدرجة العليا من البلاغة، وفتح الباب على مصراعيه لزيادة المقاييس البلاغية، التي كان لها أثرها الخطير في ظهور حركة النقد المنظم في القرن الرابع الهجري. وبلوغها درجة سامية إذ ظهر كتاب « نقد الشعر » لقدامة بن جعفر وكتاب « عيار الشعر » لإبن طباطبا وفي هذا القرن أيضاً كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحتري من ناحية، وأبي تمام من ناحية أخرى، فألف الآمدي كتابه « الموازنة بين الطائيين » الذي يعد أول كتاب في النقد عند العرب بمعناه العلمي الدقيق.

فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه فألف القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني كتابه القيم « الوساطة بين المتنبي وخصومه ».

وقد استفاد الآمدي والجرجاني بالمقاييس البلاغية في الحكم في هاتين الخصومتين، كما كان الأسلوب البياني للقرآن الكريم هو الفيصل في كل مسألة اشتدت الخصومة حولها.

وهنا تساءل الناس إذا كان حسن إيراد الألوان البديعية مما يتفاضل به الكلام. فهل يمكن تعليل وجه الإعجاز البلاغي بها؟.

وهنا نجد الرماني وأبا هلال العسكري يحاولان هذه المحاولة وتمخض عملهما عن ازدهار المقاييس البلاغية من حيث الكم والكيف إذ تمكن الرماني من تحديد بعض الوجوه البلاغية التي ذكرها تحديداً نهائياً، وبلغت الصورة البيانية على يديه مرحلة صباها كما استطاع أبو هلال أن يتصور « النظم » وأن يجمع المقاييس البلاغية ويهذبها ويشذبها ويضيف إليها. ويؤكدان معاً ورود الألوان البديعية في القرآن الكريم والشعر العربي القديم ودور المجاز في التعبير الفني.

وعلى الرغم من ذلك لم يقتنع الفكر البلاغي لدى المسلمين بفكرة تعليل وجه الإعجاز البلاغي بالمحسنات البديعية أو الوجوه البلاغية لأن هذا لا ينطبق على القدر المعجز من القرآن الكريم، إذ أن الألوان البلاغية تتحقق في بعض الآي دون بعض.

وشرعوا في البحث عن مقياس آخر يقيسون به جمال العبارة فأعادوا النظر في طريقة دراستهم للبلاغة، وبعد جهود مضنية توصلوا إلى وضع « نظرية النظم » التي كان لها خطرها في ازدهار الدراسات البلاغية.

ولعل أول من نبه الأذهان على ذلك « الخطابي » في رسالته « بيان إعجاز القرآن » إذ رأى أنه من الممكن تعليل وجه إعجاز القرآن بالبلاغة إذا ما عرضت العرض الصحيح.

واستطاع بجهوده أن يضع نظرية في الكلام تقول: إنما يقوم الكلام على ثلاثة أشياء:

١ ـ لفظ حامل.
٢ ـ ومعنى به قائم.
٣ ـ ورباط لهما ناظم.

وبتفصيلـه أجزاء الكلام على هذا النحو مهد الطريق لظهور « نظرية النظم » وحسم الرأي حول « قضية اللفظ والمعنى ».

وجاء القاضي الباقلاني ورفض بقوة أن تستقل ألوان البديع أو الوجوه البلاغية بالكشف عن وجه الإعجاز البياني، ورأى أن وجه إعجاز القرآن الكريم في نظمه ولكنه فسره بمعنى الطريقة، وقد حاول جاهداً أن ينقل البحوث النقدية من النظرة الموضوعية الجزئية إلى النظرة الكلية الشاملة الواسعة.

وأما أبو هاشم الجبائي فرأى أن « النظم » بمعنى الطريقة لا يصح أن يكون وجهاً لإعجاز القرآن إلا بشرط أن تنضم إليه الفصاحة، التي هي عنده: جزالة اللفظ وحسن المعنى.

وأما القاضي عبد الجبار فرأى كما رأى شيخه ـ أن النظم بمعنى الطريقة لا يتعلق به الإعجاز إلا إذا انضاف إليه الوجه الذي ذكره وملخصه أن الكلمة بانفرادها لا تتعلق بها الفصاحة وكذلك المعنى الغفل الخام، وإنما تظهر الفصاحة في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم

من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع.

وأما الشريف الرضي فقد تناول الصورة البيانية في القرآن الكريم بالدراسة موضحاً دورها في التعبير القرآني ومقرراً أن الألفاظ خدم للمعاني.

وفي القرن الخامس الهجري تمادى اللفظيون في مزاعمهم الفاسدة ولم يصل النقاد في تفسير النظم إلى شيء مقنع، وقوي مذهب الصرفة على يد ابن حزم الظاهري الذي رفض بقوة الرأي القائل: إن القرآن معجز لبلوغه الدرجة العليا في البلاغة.

فألَّف الإمام عبد القاهر كتابيه: «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» فحسم بهما الخلاف حول اللفظ والمعنى، وفسر «النظم» تفسيراً علمياً دقيقاً وجعله المقياس الصحيح الذي يقاس به بلاغة الكلام وجاء الزمخشري وطبق نظرية النظم على آي الذكر الحكيم ونالت الدراسات البلاغية على يديهما تقدماً وازدهاراً ولو قدِّر لهذا الإتجاه أن يسير إلى الأمام لكان لنا في البلاغة شيء يؤثر.

ولكن العلماء الذين أتوا بعد الإمام عبد القاهر والزمخشري لم يحاولوا أن يضيفوا إلى البلاغة شيئاً يذكر، ولا أن يدرسوها كما هي بل عمدوا - في أول الأمر - إلى تلخيص بلاغة الإمام عبد القاهر وأحياناً يضيفون إليها شيئاً من بلاغة الزمخشري وانتهى بهم الأمر إلى تلخيص بلاغة السكاكي، وكانت هذه التلخيصات يشوبها الغموض فعمدوا إلى شرحها وعمل

الحواشي والتقريرات عليها، وأصبحت البلاغة في خدمة كتب البلاغة نفسها لا في خدمة قضية الإعجاز.

ولم تستطع الدراسات البلاغية التي اتجهت اتجاهاً مغايراً للطريقة السكاكية أن تقف أمام هذا التيار الجارف، وظلت البلاغة السكاكية تسيطر على الدراسات البلاغية حتى مشارف العصر الحديث.

ومنذ نشأة البلاغة العربية والنقَّاد ينادون بتجديدها ورقيها حتى كان العصر الحديث دعا الشيخ محمد عبده إلى العودة إلى عصر البلاغة المزدهرة عصر الإمام عبد القاهر، وكرر هذه الدعوة أستاذنا الدكتور أحمد موسى في كتابيه « الصبغ البديعي في اللغة العربية » و« البلاغة التطبيقية ».

ثم ظهرت كتب تتحدث عن إعجاز القرآن البياني: منها كتاب « إعجاز القرآن » للرافعي، و« النبأ العظيم » لأستاذنا المرحوم الدكتور محمد عبدالله دراز، والتصوير الفني في القرآن لسيد قطب، ومن بلاغة القرآن للدكتور أحمد بدوي وكلها تدعو إلى العودة إلى البلاغة المزدهرة.

والحق أننا إذا أردنا تجديد بلاغتنا لا بد لنا من العودة إلى تراثنا نأخذ منه النافع ونطرح منه الضار، ونستفيد من المراحل التي مرت بها البلاغة العربية مع « قضية الإعجاز القرآني » كما تصورها صفحات هذا البحث.

إذا قمنا بهذا نستطيع أن نقيم دعائم بلاغتنا العربية على أساس قوي متين، وندرك الكثير من أسرار النظم القرآني ونظم الكلام بوجه عام.

و (الحمد لله رب العالمين أولاً وأخيراً).



مصادر البحث ومراجعه

- **القرآن الكريم**.
- **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية** (محمد عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة، م لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.
- **ابن سناء الملك ومشكلة العقم والإبتكار في الشعر** (عبد العزيز الأهواني) طبع ونشر مكتبة الأنجلو سنة ١٩٦٢ دار الجيل للطباعة.
- **ابن قتيبة العالم الناقد** (عبد الحميد الجندي) أعلام العرب ٢٢ نشر وزارة الإرشاد.
- **ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان** (محمد عبد المنعم خفاجي) دار العهد الجديد للطباعة، ط الثانية سنة ١٩٥٨.
- **أبو تمام الطائي حياته وشعره** (نجيب البهبيتي) طبع دار الكتب سنة ١٩٤٥ م.
- **أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة** (أحمد مكي الأنصاري) نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب نشر الرسائل الجامعية.
- **أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية** (بدوي أحمد طبانة) الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م مخيمر.
- **الإتقان في علوم القرآن** (للسيوطي) نشر الحلبي الطبعة الثالثة ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م.
- **إتمام الدراية لقراء النقاية** (للسيوطي) على هامش مفتاح العلوم للسكاكي المطبعة الميمنية نشر الحلبي، ١٣١٨ هـ.
- **الأثر العربي في الفكر اليهودي** (إبراهيم هنداوي) نشر مكتبة الأنجلو. م الشبكشي بالأزهر.
- **أثر القرآن في تطور البلاغة العربية حتى آخر القرن الخامس الهجري** (كامل الخولي) الطبعة الأولى، دار الأنوار.
- **أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري** (محمد زغلول سلام) الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٦١ م.

- **أثر النحاة في البحث البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري** (عبد القادر محمد) رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية سنة ١٩٧٠ م القاهرة.
- **أحمد بن حنبل** (والتر ملفيل ياتون) ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال.
- **إحياء علوم الدين** (للغزالي) طبع صبيح ١٩٥٨ م.
- **إحياء النحو** (إبراهيم مصطفى) القاهرة سنة ١٩٥٩ م، م لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- **أخبار أبي تمام** (أبو بكر الصولي) تحقيق عساكر وآخرين، القاهرة، م لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
- **أخبار الشعراء المسمى كتاب الأوراق** (للصولي) عني بجمعه ج. هيوارث. دن، مكتبة الثقافة.
- **الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي** (ج. هيوارث دن) مكتبة الثقافة.
- **الأدب القصصي عند العرب** (موسى سليمان) منشورات دار الكتاب اللبناني ط. الثانية ١٩٥٦ م.
- **أدب الكاتب ابن قتيبة على هامش المثل السائر**. ط. الأولى ١٣٥٤ هـ، م حجازي القاهرة.
- **الإستعارة نشأتها وأطوارها في البلاغة العربية** (عبد العزيز عرفه) رسالة ماجستير كلية اللغة العربية سنة ١٩٦٧ القاهرة.
- **أسرار البلاغة** (عبد القاهر الجرجاني) تصحيح محمد رشيد رضا. م الترقي ١٣١٩ هـ.
- **الأسس الفنية للنقد الأدبي** (عبد الحميد يونس) ط الأولى دار المعرفة ١٩٥٨ م.
- **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (محمد عبده) ط السابعة دار المنار ١٣٦٧ م.
- **الأسلوب** (أحمد الشايب) ط الثانية نشر مكتبة النهضة. م الإعتماد ١٩٤٥ م.
- **أشتات مجتمعات في اللغة والأدب** (محمود عباس العقاد) ط الثالثة، دار المعارف ١٩٧٠ م.
- **أصول الدين** (عبد القاهر بن طاهر البغدادي) نشر وطبع مدرسة الإلهيات بندار الفنون التركية استانبول. ط الأولى، م الدولة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م.
- **أصول النقد الأدبي** (أحمد الشايب) ط السابعة، طبع ونشر م النهضة ١٩٦٤ م.
- **إعجاز القرآن** (الباقلاني) تحقيق خفاجي، ط الأولى ١٣٧٠ هـ طبع صبيح.
- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** (مصطفى صادق الرافعي) مراجعة محمد سعيد العريان ط الثامنة، م الإستقامة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م.

- **الأقصى القريب في علم البيان** (التنوخي) ط الأولى ١٣٢٧ هـ، م السعادة.
- **أمالي المرتضى «غرر الفوائد ودرر القلائد»** (المرتضى العلوي) تحقيق محمد أبو الفضل ط الأولى ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م طبع الحلبي.
- **الإمتاع والمؤانسة** (أبو حيان التوحيدي) بيروت سنة ١٩٦٩ م.
- **أنباه الرواة على أنباه النحاة** (جمال الدين القفطي) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- **الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد** (عبد الرحيم الخياط) م الكاثوليكية بيروت ١٩٥٧ م.
- **الإيضاح ضمن شرح التلخيص** (جلال الدين الخطيب القزويني) طبع الحلبي.
- **الإيمان** (تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية) تصحيح زكريا يوسف م الإمام.
- **البخلاء** (للجاحظ) تحقيق أحمد ظاهر كوجان، ط الثانية، دار اليقظة العربية ١٩٦٣ م.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** (للشوكاني) ط الأولى سنة ١٣٤٨ هـ، م السعادة.
- **البديع في نقد الشعر** (أسامة بن منقذ) تحقيق أحمد بدوي وأحمد عبد الحميد ط الإدارة العامة للثقافة.
- **بديع القرآن** (ابن أبي الأصبع المصري) تحقيق حفني شرف ط الأولى ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م، نشر مكتبة نهضة مصر.
- **البرهان في علوم القرآن** (بدر الدين الزركشي) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الأولى ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م طبع الحلبي.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** (للسيوطي) تحقيق محمد أبو الفضل ط الأولى طبع الحلبي ١٩٦٤ م.
- **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان** (إبراهيم سلامة) ط الثانية، نشر مكتبة الأنجلو. م مخيمر ١٩٥٢ م.
- **البلاغة التطبيقية** (أحمد إبراهيم موسى) دار المعرفة سنة ١٩٦٣ م.
- **البلاغة تطور وتاريخ** (شوقي ضيف) دار المعارف سنة ١٩٦٥ م.
- **البلاغة عند السكاكي** (أحمد مطلوب) منشورات مكتبة النهضة، بغداد ط الأولى ١٩٦٤ م.
- **البلاغة** (محمد بن يزيد المبرد) تحقيق رمضان عبد التواب ط الأولى ١٩٦٥ دار العروبة.

- **بيان إعجاز القرآن** (الخطابي) ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق خلف الله وسلام طبع دار المعارف، ١٩١٦ ذخائر العرب.
- **البيان والتبيين** (الجاحظ) تحقيق هارون، ط الثانية نشر الخانجي بالقاهرة والمثنى ببغداد، ١٩٦٠ م.
- **البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر** (طه حسين) وهي مقدمة كتاب نقد النثر ط الرابعة، م مصر، ١٩٣٨ م.
- **تاريخ الأدب العربي** ـ العصر العباسي الأول (شوقي ضيف) دار المعارف.
- **تاريخ التمدن الإسلامي** (جرجي زيدان) مراجعة حسين مؤنس، دار الهلال.
- **تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري** (نجيب البهبيتي) طبع دار الكتب ١٩٥٠ م.
- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري** ط إبراهيم، دار الحكمة بيروت.
- **تأويل مختلف الحديث** (ابن قتيبة) تحقيق محمد زهري النجار نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٦ م.
- **تأويل مشكل القرآن** (ابن قتيبة) تحقيق أحمد صقر، طبع الحلبي ١٩٥٤ م.
- **التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن** (كمال الدين عبد الواحد بن الزملكاني) ط الأولى ١٩٦٤ م تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي م المعاني، بغداد.
- **تحت راية القرآن** «المعركة بين القديم والجديد» (مصطفى صادق الرافعي) ط الأولى، م الرحمانية ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.
- **تحرير التحبير** (ابن أبي الأصبع) تحقيق حفني شرف، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٣٨٣ هـ.
- **التصوير الفني في القرآن** (سيد قطب) دار المعارف ١٩٤٥ م.
- **التعريف بالقرآن والحديث** (محمد الزفزاف) م السنة المحمدية.
- **تفسير سورة الإخلاص** (ابن تيمية) تصحيح يوسف شاهين نشر مكتبة أنصار السنة المحمدية.
- **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل القرآن** تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر دار المعارف.
- **تفسير غريب القرآن** (ابن قتيبة) تحقيق صقر طبع الحلبي، ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م.

- **التفسير والمفسرون** (محمد حسين الذهبي) ط الأولى، طبع ونشر دار الكتب الحديثة ١٩٦١ م.
- **تلخيص البيان في مجازات القرآن** (الشريف الرضي) تحقيق محمد عبد الغني حسن.
- **التلخيص في علوم البلاغة** (جلال الدين الخطيب القزويني) تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، ط الثانية القاهرة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م.
- **تنزيه القرآن عن المطاعن** - الجمالية ١٣٢٩ هـ.
- **جواهر الألفاظ** (قدامة بن جعفر) طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ.
- **حديث الأربعاء** (طه حسين) ط التاسعة، دار المعارف.
- **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي** الأول الطبعة الأولى دار الفكر العربي.
- **حول إعجاز القرآن** (علي محمد حسن العماري) ٤٤ سلسلة الثقافة الإسلامية ١٣٨٣ هـ.
- **الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري** (أحمد كمال زكي) دار الفكر بدمشق الطبعة الأولى ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م.
- **الحياة العربية من الشعر الجاهلي** (أحمد محمد الحوفي) ط الرابعة طبع ونشر مكتبة نهضة مصر ١٩٦٢ م.
- **الحيوان** (للجاحظ) تحقيق هارون ط الأولى ١٣٥٦ هـ طبع الحلبي.
- **دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير** (عبد الهادي العدل) تحقيق عبد السلام سرحان، ط الثانية، م المنيرية.
- **دراسات في تاريخ الأدب العربي** (اغناطيوس كراتشكوفسكي) ترجمة المعصراني وآخرين. دار النشر «علم» موسكو سنة ١٩٦٥ م.
- **دراسات في العربية وتاريخها** (محمد الخضر حسين) ط الثانية، نشر المكتب الإسلامي، ودار الفتح بدمشق، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.
- **دراسات في علم النفس الأدبي** (حامد عبد القادر) النموذجية، لجنة البيان العربي.
- **دلائل الإعجاز** (عبد القاهر الجرجاني) تحقيق المراغي المكتبة العربية ومطبعتها.
- **ديوان الأعشى الكبير** تعليق الدكتور محمد حسين نشر مكتبة الآداب م النموذجية.
- **الذوق الأدبي كيف يتكون** (أرنولد بنيت) ترجمة علي الجندي نشر وطبع مكتبة نهضة مصر، م الرسالة.
- **رسائل البلغاء** من اختيار وتصنيف محمد كرد علي، ط الثالثة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- **رسائل الجاحظ** تحقيق هارون نشر مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م السنة المحمدية.
- **رسالة ابن القارح ضمن رسائل البلغاء** اختيار محمد كرد علي، ط الثالثة، م لجنة التأليف والترجمة.
- **الرسالة** (الشافعي) تحقيق أحمد محمد شاكر، ط الأولى ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م الحلبي.
- **الرسالة الشافية** (عبد القاهر الجرجاني) ضمن ثلاث رسائل في أعجاز القرآن تحقيق خلف الله وسلام دار المعارف.
- **رسالة في ذم أخلاق الكتاب ضمن ثلاث رسائل**، القاهرة ١٣٤٤ هـ المطبعة السلفية ومكتبتها سعى في نشره يوشع فنكل.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** (للألوسي) تحقيق محمد زهري البحار) نشر مؤسسة الحلبي ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.
- **زهر الآداب وثمر الألباب** (أبو اسحاق إبراهيم الحصري القيرواني) تحقيق البجاوي ط الأولى طبع الحلبي ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م.
- **سر الفصاحة** (ابن سنان الخفاجي) تحقيق المرحوم الصعيدي طبع صبيح ١٣٧٢ هـ.
- **السيرة النبوية** (ابن هشام) تحقيق مصطفى السقا وآخرين طبع الحلبي ١٣٥٥ هـ.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (ابن العماد الحنبلي) نشر مكتبة القدس ١٣٥٠ هـ.
- **شرح البطليوسي على ديوان امرىء القيس** م محمد شاهين سنة ١٢٨٢ هـ.
- **شروح التلخيص** طبع الحلبي.
- **الشعر والشعراء** (ابن قتيبة) تحقيق أحمد شاكر طبع دار المعارف ١٩٦٦ م.
- **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى عليه السلام** (للقاضي عياض) طبع ونشر مكتبة المشهد الحسيني ومطبعتها.
- **الصبغ البديعي في اللغة العربية** (أحمد موسى) نشر دار الكاتب العربي القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.
- **صحيح البخاري** (محمد بن اسماعيل البخاري) دار مطابع الشعب.
- **صحيح مسلم** (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري) طبع صبيح.
- **الصناعتين: الكتابة والشعر** (أبو هلال العسكري) تحقيق البجاوي وأبي الفضل، ط الأولى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م الحلبي.
- **الصورة الأدبية** (مصطفى ناصف) نشر مكتبة نهضة مصر، ط الأولى سنة ١٩٥٨ م.

- **ضحى الإسلام** (أحمد أمين) الطبعة الثامنة نشر النهضة المصرية، م لجنة التأليف ١٣٨٠ هـ - ١٩٥٦ م.
- **طبقات الشافعية الكبرى** (تاج الدين السبكي) ط الأولى، المطبعة الحسينية.
- **طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين** (ابن سلام) مكتبة الثقافة العربية، بيروت.
- **الطبقات الكبرى** (ابن سعد) دار بيروت، ودار صادر للطباعة والنشر ١٣٧٧ هـ.
- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز** (ابن حمزة العلوي) م المقتطف، دار الكتب، ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م.
- **الظاهرة القرآنية** (مالك بن نبي) ترجمة عبد الصبور شاهين، نشر مكتبة دار العروبة مطبعة الجهاد. ط الثانية ١٩٦١ م.
- **ظهر الإسلام** (أحمد أمين) الجزء الأول مطبعة خلف ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م والثاني والثالث والرابع ط الثانية مكتبة النهضة.
- **عبد القاهر الجرجاني** (أحمد بدوي) ط الثانية، سلسلة أعلام العرب.
- **العثمانية** (الجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي ١٣٧٤ هـ.
- **عروس الأفراح** (بهاء الدين السبكي) ضمن شروح التلخيص طبع الحلبي.
- **علم البيان** (بدوي طبانة) ط الثانية طبع ونشر مكتبة الأنجلو، ١٩٦٧ م.
- **علم المعاني** (درويش الجندي) مطبعة نهضة مصر، القاهرة.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده** (ابن رشيق) تحقيق محي الدين ط الثانية ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، نشر التجارية، م السعادة.
- **عيار الشعر** (ابن طباطبا العلوي) تحقيق الحاجري وسلام طبع المكتبة التجارية ١٩٥٦ م.
- **الفاضل** (المبرد) تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة، دار الكتب ١٣٧٥ هـ.
- **الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية** (سليمان بن عمر العجيلي) طبع الحلبي.
- **فجر الإسلام** (أحمد أمين) ط الثامنة نشر النهضة، م لجنة التأليف ١٣٨٠ هـ.
- **الفرق بين الفرق** (عبد القاهر بن طاهر البغدادي) تحقيق محي الدين طبع صبيح.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (ابن حزم) نشر وطبع صبيح.
- **فصول في الأدب والنقد** (طه حسين) ط الرابعة دار المعارف.
- **فصول من النقد عند العقاد** نشر مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، م دار الهنا.
- **فصيح ثعلب** نشر وتعليق خفاجي، ط الأولى ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.
- **الفقه الأكبر مع شرحه** (ملا علي قاري) م الخانجي ١٣٢٣ هـ.

- **فقه اللغة وسر العربية** (أبو منصور الثعالبي) مطبعة الإستقامة بالقاهرة.
- **الفلك الدائر على المثل السائر** ملحق بالمثل السائر (لابن الأثير) تحقيق الحوفي وطبانة طبع ونشر مكتبة نهضة مصر، ط الأولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م.
- **فلسفة المعتزلة** (البير نصري نادر) م دار نشر الثقافة بالإسكندرية وم الرابطة ١٩٥١ م.
- **فن الأدب** (توفيق الحكيم) طبع ونشر مكتبة الآداب، م النموذجية.
- **فن التشبيه** (علي الجندي) ط الأولى بالقاهرة ١٩٥٢ م.
- **فن الجناس** (علي الجندي) دار الكتاب العربي القاهرة.
- **الفن ومذاهبه في الشعر العربي** ط الخامسة، دار المعارف ١٩٦٥ م.
- **الفهرست** (ابن النديم) مكتبة خياط، بيروت.
- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** (محمد عبد الحي اللكنوي) طبعة تركية.
- **في الأدب الجاهلي** (طه حسين) ط العاشرة، دار المعارف.
- **في أدب مصر الفاطمية** ط الثانية، دار الفكر العربي ١٩٦٣ م مخيمر.
- **القاموس المحيط** (مجد الدين الفيروزآبادي) ط الخامسة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م نشر التجارية شركة فن الطباعة.
- **قدامة بن جعفر والنقد الأدبي** (بدوي طبانة) ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.
- **القراءات القرآنية على ضوء علم اللغة الحديث** (عبد الصبور شاهين) دار القلم ١٩٦٦ م.
- **قواعد الشعر** (أبو العباس ثعلب) تحقيق خفاجي ط الأولى ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م طبع البابي الحلبي.
- **الكامل في اللغة والأدب** (أبو العباس المبرد) روجعت بمعرفة لجنة من العلماء نشر التجارية الجزء الأول، م دار العهد الجديد للطباعة والثاني م الإستقامة ١٩٥١ م.
- **كتاب أرسطو طاليس في الشعر** حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية شكري محمد عياد نشر دار الكاتب العربي ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- **كتاب الخطابة** (أرسطو) ترجمة إبراهيم سلامة ط الثانية، م لجنة البيان العربي.
- **كتاب سيبويه** ط الأولى، م الأميرية ١٣١٦ هـ نشر مكتبة المثنى ببغداد.
- **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة** قسم العبادات الجزء الأول (عبد الرحمن الجزيري) ط الأولى، شركة فن الطباعة.

- **كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان** (ابن قيم الجوزية) ط الأولى ١٣٢٧ هـ، نشر الخانجي، م السعادة.
- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (الزمخشري) تصحيح مصطفى أحمد، ط الثانية، مطبعة الإستقامة ١٣٧٣ هـ. والجزء الثاني من نسخة أخرى طبع الحلبي ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م.
- **لسان العرب** (ابن منظور الأفريقي) دار صادر وبيروت.
- **اللغة الشاعرة** - مزايا الفن والتعبير في اللغة العربية (عباس العقاد) نشر مكتبة الأنجلو، م مخيمر ١٩٦٠ م.
- **اللغة العربية بين حماتها وخصومها** (أنور الجندي) م الرسالة.
- **المؤتلف والمختلف** (الحسن بن بشر الآمدي) تحقيق فراج القاهرة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م طبع الحلبي.
- **مباحث في علوم القرآن** (صبحي الصالح) مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.
- **المبسوط** (للسرخسي).
- **متشابه القرآن** (عبد الجبار الهمداني) تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث.
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** (ابن الأثير) تحقيق الحوفي وطبانة طبع ونشر مكتبة نهضة مصر، ط الأولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م.
- **المجازات النبوية** (الشريف الرضي) تحقيق محمود مصطفى ١٣٥٦ هـ، القاهرة.
- **مجاز القرآن** (أبو عبيدة معمر بن المثنى) تحقيق محمد فؤاد سزكين ط الأولى نشر الخانجي، ط الأولى ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م.
- **مجالس ثعلب** تحقيق هارون دار المعارف.
- **مجموع رسائل الجاحظ** نشر باول كراوس ومحمد طه الحاجري، م التأليف ١٩٤٣ م.
- المحاضرات العامة بقاعة الشيخ محمد عبده، للموسم الثقافي ١٩٦٠ الدورة الأولى مطبعة الأزهر.
- **محاضرات** في البلاغة للعام الدراسي ١٩٦٨/٦٧ م ألقاها على طلبة الدراسات العليا أستاذنا أحمد موسى، مخطوط.
- **مختصر التفتازاني على تلخيص المفتاح** (للخطيب القزويني) ضمن شروح التلخيص طبع الحلبي.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** (السيوطي) تحقيق جاد المولى وآخرين طبع الحلبي.
- **مشكلة المعنى في النقد الحديث** (مصطفى ناصف) م الرسالة.

- **المصباح في علم المعاني والبيان والبديع** (بدر الدين بن مالك) ط الأولى ١٣٤١ هـ، * م الخيرية.
- **المطول** (سعد الدين التفتازاني) م أحمد كامل بتركيا ١٣٣٠ هـ.
- **المعارف** (ابن قتيبة) تحقيق ثروت عكاشة ط الثانية دار المعارف، ذخائر العرب.
- **معاني القرآن** (الفراء) تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد النجار، القاهرة، م دار الكتب المصرية ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، ط الأولى.
- **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص** (عبد الرحيم العباس) تحقيق محي الدين، م السعادة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م.
- **معترك الأقران في إعجاز القرآن** (السيوطي) تحقيق البجاوي طبع ونشر دار الفكر العربي، ط الأولى.
- **المعتزلة** (زهدي جار الله) القاهرة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م مصر من منشورات النادي العربي في يافا.
- **معجم الأدباء** (ياقوت الحموي) مراجعة وزارة المعارف طبع دار المأمون.
- **المعرب** (الجواليقي) تحقيق أحمد شاكر طبع دار الكتب ١٩٦٩ م.
- **مع المتنبي** (طه حسين) ط العاشرة، دار المعارف.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل** الجزء السادس عشر تحقيق أمين الخولي نشر وزارة الإرشاد، طبع دار الكتب تأليف القاضي عبد الجبار الهمداني ١٣١٨ هـ.
- **مفتاح العلوم** (السكاكي) المطبعة الميمنية نشر البابي الحلبي.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (أبو الحسن الأشعري) تحقيق محي الدين طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- مقالات العقاد في مجلة الأزهر في السنوات ١٩٦٢/٦١، ١٩٦٣/٦٢، ١٩٦٤/٦٣، مطبعة الأزهر.
- مقالة للدكتور علي حسين عبد القادر نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق.
- في الجزء الأول من المجلد الرابع والعشرين سنة ١٩٤٩.
- **المقتضب** (المبرد) تحقيق عضيمة نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- مقدمتان في علوم القرآن وهما: مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية تصحيح آرثر جفري نشر الخانجي ١٩٥٤ م السنة المحمدية.
- **مقدمة أسرار البلاغة** (محمد رشيد رضا) مطبعة الترقي ١٣١٩ هـ.
- **مقدمة ابن خلدون** تحقيق علي عبد الواحد وافي الطبعة الأولى طبع ونشر لجنة البيان العربي.

- **مقدمة تلخيص البيان في مجازات القرآن** (محمد عبد الغني حسن).
- **مقدمة الظاهرة القرآنية** (أحمد شاكر) نشر مكتبة دار العروبة، م الجهاد.
- **مقدمة كتاب الحيوان** (عبد السلام هارون) ط الأولى طبع الحلبي.
- **مقدمة كتاب المعرب** (للجواليقي) أحمد محمد شاكر طبع دار الكتب ١٩٦٩ م.
- **مقدمة معاني القرآن** (للفراء) أحمد يوسف نجاتي ومحمد النجار، دار الكتب، ط الأولى ١٩٥٥ م.
- **الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل** (لابن حزم) نشر وطبع صبيح.
- **مناهل العرفان** (محمد عبد العظيم الزرقاني) ط الثانية ١٣٨١ هـ - ١٩٦٣ م نشر وطبع الحلبي.
- **من أسرار اللغة** (إبراهيم أنيس) طبع لجنة البيان العربي نشر مكتبة الأنجلو.
- **من بلاغة القرآن** (أحمد بدوي) نشر نهضة مصر، م لجنة البيان العربي.
- **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** (عبد الرحمن بدوي) نشر النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥ م.
- **من حديث الشعر والنثر** (طه حسين) ط العاشرة دار المعارف.
- من الفصول المختارة من كتب الجاحظ على هامش الكامل اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، م التقدم العلمية القاهرة ١٣٢٣ هـ الطبعة الأولى.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** (حازم القرطاجني) تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجه تونس ١٩٦٦ م.
- **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه** (دار المعارف ١٩٥٩ م.
- **من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده** (محمد خلف الله أحمد) م لجنة التأليف ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.
- **الموازنة بين أبي تمام والبحتري** (للآمدي) تحقيق محي الدين ط الثالثة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م.
- **الموافقات في أصول الأحكام** تحقيق محي الدين طبع صبيح.
- **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح** ضمن شروح التلخيص طبع الحلبي.
- **الموشح** (المرزباني) تحقيق البجاوي طبع ونشر دار نهضة مصر ١٩٦٥ م.
- **النبأ العظيم** (محمد عبد الله دراز) م السعادة ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- **النثر الفني في القرن الرابع** (زكي مبارك) ط الثانية نشر التجارية م السعادة.
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** م دار الكتب ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

- **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض** (أحمد شهاب الدين الخفاجي) المطبعة العثمانية ١٣١٢ هـ.
- **النشر في القراءات العشر** (ابن الجزري) طبع ونشر التجارية القاهرة.
- **النقائض بين جرير والفرزدق** (أبو عبيدة) تصحيح الصاوي م الصاوي ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م.
- **نقد الشعر** (قدامة بن جعفر) تحقيق كمال مصطفى ط الأولى مكتبة الخانجي مصر ١٩٤٨ م.
- **النقد المنهجي عند العرب** (محمد مندور) طبع ونشر دار نهضة مصر.
- **نقد النثر المنسوب إلى قدامة** نشر وزارة المعارف الطبعة الرابعة مطبعة مصر ١٩٣٨ م.
- **نظرية عبد القاهر في النظم** (درويش الجندي) نشر وطبع مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠ م الرسالة.
- **نظرية المعنى في النقد العربي** (مصطفى ناصف) دار القلم ١٩٦٥ م.
- **النظم القرآني في كشاف الزمخشري** (درويش الجندي) ط الأولى سنة ١٩٦٩ دار نهضة مصر.
- **النكت في إعجاز القرآن للرماني** - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله أحمد وسلامة طبع دار المعارف.
- **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن** (فخر الدين عمر الرازي) م الآداب والمؤيد القاهرة ١٣١٧ هـ.
- **الوحي المحمدي** (محمد رشيد رضا) ط الخامسة دار المنار ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م.
- **الورقة** (محمد بن داود بن الجراح) تحقيق عزام وفراج دار المعارف.
- **الوساطة بين المتنبي وخصومه** (القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والبجاوي ط الثالثة الحلبي.
- **الوسيط في الأدب العربي وتاريخه** (أحمد السكندري ومصطفى عناني) الطبعة السابعة عشرة دار المعارف.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (ابن خلكان) تحقيق محي الدين ط الأولى ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م نشر مكتبة النهضة، م السعادة.

فهرس الموضوعات

النظام - رأينا في ذلك - دفاع العلماء عن النظم القرآني والبيان العربي بوجه عام.

١ ـ الجاحظ: دفاعه عن النظم القرآني والبيان العربي - رأيه في الإعجاز - كتاب نظم القرآن - البلاغة عنده - الميزة البلاغية - النظم - منهجه في التربية الفنية الأدبية والوقوف على وجه إعجاز القرآن - الإصطلاحات البلاغية عنده.

٢ ـ ابن قتيبة رأيه في الإعجاز - منهجه في تربية الفنية الأدبية والكشف عن وجه الإعجاز البلاغي - رأيه في المتشابه - المجاز عنده مصطلحاته البلاغية.

٣ ـ ابن المعتز: شعراء البديع - محاولتهم التجديد - موقف اللغويين والنحويين - المبرد وثعلب ومسائلهما البلاغية - كتاب البديع لابن المعتز والحافز على تأليفه - رأينا في ذلك وبيان أثر الكتاب في حركة النقد - الألوان البديعية عند ابن المعتز.

الباب الثاني

قضية الإعجاز القرآني وازدهار الدراسات البلاغية.

الفصل الأول: المحسنات البديعية أو وجوه البلاغة في القرن الرابع الهجري ومحاولة تعليل الوجه البلاغي للقرآن بها - ظهور حركة النقد المنظم في القرن الرابع الهجري - جهود نقاد الشعر في زيادة المقاييس البلاغية وتعميقها - نقد الشعر - نقد النثر - عيار الشعر - الموازنة - الوساطة - محاولة تعليل وجه إعجاز القرآن البلاغي بألوان البديع أو وجوه البلاغة:

١ ـ الرماني رأيه في الإعجاز - أقسام البلاغة عنده - ازدهار الصورة البيانية على يديه.

٢ ـ أبو هلال العسكري: رأيه في وجه إعجاز القرآن - رأيه في البلاغة والميزة البلاغية - والنظم - منهجه في تربية الفنية الأدبية وبيان وجه الإعجاز البلاغي - مقاييسه البلاغية.

فهرست الكتاب

رقم الصفحة